OSMANIA UNIVERSITY

جامعہ عثمانیہ

مقدمہ فلسفہ حاضرہ

سلسلۂ نصابات علمیۂ جامعۂ عثمانیہ

مقدمۂ فلسفۂ حاضرہ

تصنیف

ڈاکٹر ڈی۔ ایس۔ رابنسن پی۔ ایچ۔ ڈی

پروفیسر فلسفہ۔ انڈیانا یونیورسٹی

ترجمہ

ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب

منشی فاضل، ایم۔ اے، پی۔ ایچ۔ ڈی (لندن) بیرسٹر ایٹ لا

استاذ فلسفہ، جامعۂ عثمانیہ حیدرآباد دکن

سنہ ۱۳۶۰ھ م سنہ ۱۳۵۰ف م سنہ ۱۹۴۱ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست عنوانات

حصۂ اول : تنویر

باب — صفحہ

۱ - فلسفۂ عوام۔ ۱

۱۔ لفظ فلسفہ۔

۲۔ معلم فلسفہ کا بنیادی مسئلہ۔

۳۔ فلسفے کی تعلیم کے مختلف طریقے۔

۴۔ فلسفۂ عوام۔

۵۔ اصطلاحی فلسفے کا فلسفۂ عوام سے تعلق۔

۲ - لوگ فلسفیانہ غور و فکر کیوں کرتے ہیں؟ ۱۳

۱۔ محرکات انسانی کی پیچیدگی۔

۲۔ لذتی محرک۔

۳۔ دینیاتی محرک۔

۴۔ اجتماعیاتی محرک۔

۵ حکیمانہ محرک۔

۳ - فلسفے کا مطالعہ کس طرح کیا جائے؟ ۲۸

۱۔ فلسفے کی اصطلاحات۔

باب صفحہ

۲- فلسفہ کی اصطلاحات پر کس طرح عبور حاصل کیا جائے؟
۳- تعلیم کا دوری نظریہ اور اس کا انطباق فلسفے کے مطالعے پر۔

۴- فلسفیانہ طریقہ۔ ۴۱
۱- فلسفیانہ طریقے کی اہمیت۔
۲- استخراجی نظامات کی عام ساخت۔
۳- استخراجی فلسفیانہ نظامات۔
۴- فلسفیانہ تفکر کے مفروضات۔
۵- فلسفے کے مفروضات کے متعلق ہاگنگ کا بیان۔
۶- فلسفی پر کس طرح تنقید کرنی چاہیے؟

۵- فلسفے کے شعب و مسایل و انواع کا خاکا۔ ۵۴
۱- فلسفے کے اہم شعبے۔
۲- فلسفے کے عام مسایل۔
۳- فلسفے کے اہم انواع۔

حصّہ دوم: تصوریت

۱- تصوریت کیا ہے۔ ۶۷
۱- الفاظِ تصور، تصوری و تصوریت۔
۲- فلسفۂ تصوریت کی عام خصوصیات۔
۳- تصوریت کے بعض جدید اصطفاف۔

۲- تصوریت کے طریقے۔ ۶۸
۱- کیا تصوریت کا کوئی طریقہ بھی ہے؟
۲- جدلیاتی طریقہ۔
۳- طریقۂ وجدان۔

صفحہ

باب

۴۔ تضمینی مقرونیت کا طریقہ۔

۳۔ مسئلۂ علم و وجود کا حل تصوریت کی رو سے۔ ۹۰

۱۔ حقیقت کا نظریۂ مدارج۔

۲۔ مادّہ و حیات۔

۳۔ ذہن یا نظام اجتماعی۔

۴۔ خدا یا حقیقت کا ماورائی درجہ۔

۵۔ توجیہ بحیثیت نظریۂ علم۔

۴۔ مسئلۂ صداقت و کذب کا حل تصوریت کی رو سے۔ ۱۰۵

۱۔ مسئلے کا عام بیان۔

۲۔ نظریۂ ربطِ داخلی کی سادہ ترین شکل۔

۳۔ نظریۂ ربط داخلی کی ما بعد الطبیعیاتی صورتیں۔

۴۔ خطا کی مختلف تصوریتی توجیہات۔

۵۔ مسئلۂ بدن و ذہن کا حل تصوریت کی رو سے۔ ۱۱۹

۱۔ ابتدائی تصوریتی نظریات کی تلخیص۔

۲۔ مسئلۂ بدن و ذہن کے متعلق ہمارے علم میں جدید اضافے۔

۳۔ ہمہ روحیت۔

۴۔ مسئلۂ بدن و ذہن کا وہ حل جو تصوریت مطلقہ پیش کرتی ہے۔

۵۔ چند نتائج جو مسئلۂ بدن و ذہن کے تصوریتی حل سے لازم ہوتے ہیں۔

۶۔ مسئلۂ قدر و شر کے وہ حل جو تصوریت نے پیش کیے ہیں۔ ۱۳۴

۱۔ مسئلۂ قدر کی تحلیل۔

۲۔ ماورائی اقدار کی تثلیث۔

۳۔ مسئلۂ شر۔

۷۔ تصوریت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات۔ ۱۴۸

۱۔ تصوریت کے خلاف ردِ عمل اور اس کا عام بیان۔

باب		صفحہ
	۲۔ تصوریت پر بعض وہ اعتراضات جو حقیقیہ کی جانب سے پیش ہوتے ہیں۔	
	۳۔ تصوریت پر نتیجیت کے چند اعتراضات۔	

حصۂ سوم : حقیقیت

باب		صفحہ
۱۔ حقیقیت کیا ہے۔		۱۶۱
	۱۔ لفظ حقیقیت۔	
	۲۔ حقیقیت کی تاریخی صورتیں۔	
	۳۔ معاصر حقیقیت کے اقسام کا اصطفاف۔	
	۴۔ ولیم جیمس اور حقیقیت کے دوسرے موسسین۔	
۲۔ حقیقیت کے طریقے۔		۱۷۶
	۱۔ فلسفے میں سائنس کے طریقے کا استعمال۔	
	۲۔ حقیقیت اور منطق جدید۔	
	۳۔ طریقۂ تحلیل۔	
	۴۔ تعبیری تجرید کا طریقہ۔	
۳۔ مسئلۂ علم و وجود کا حل حقیقیت کی رو سے۔		۱۹۰
	۱۔ نظریۂ ارتقائے بارز۔	
	۲۔ نظریۂ معطیات حواس۔	
	۳۔ نظریۂ اعیان۔	
	۴۔ علم کے چند حقیقینی نظریے۔	
۴۔ مسئلۂ صداقت و کذب کا حل حقیقیت کی رو سے۔		۲۰۶
	۱۔ صداقت کے نظریۂ ربط داخلی کی ایک حقیقینی صورت۔	
	۲۔ صداقت کے نظریۂ تطابق کی حقیقینی صورتیں۔	

باب		صفحہ
	۳۔ ایک قایل حقیقیت کا انکارِ صداقت۔	
	۴۔ ایک قائل حقیقیت صداقت کا وہ نظریہ پیش کرتا ہے جو کثرتیت پر مبنی ہے۔	
	۵۔ حقیقیت اور خطا۔	
۵	مسئلۂ بدن و ذہن کا حل حقیقیت کی رو سے۔	۲۲۲
	۱۔ حقیقیتی ہمہ روحیت۔	
	۲۔ جدید حقیقیت کے حامیوں کا عمودی تراش والا نظریہ۔	
	۳۔ مسئلۂ بدن و ذہن کا وہ حل جو ارتقائے بارز کے حامیوں نے پیش کیا ہے۔	
	۴۔ پراٹ کی تعاملیت۔	
	۵۔ کوہن کا نظریۂ خودکاریت۔	
	۶۔ حقیقیت آزادی اور بقا۔	
۶	مسئلۂ قدر و شر کا حل حقیقیت کی رو سے۔	۲۳۷
	۱۔ حقیقیت کے نظریاتِ قدر کا اصطفاف۔	
	۲۔ قیمت کا غرض والا نظریہ۔	
	۳۔ قیمت کا انتخابی نظریہ۔	
	۴۔ قیمت کا تفضیلی نظریہ۔	
	۵۔ وہ نظریہ جس کی رو سے قیمت ناقابلِ تعریف ہے۔	
	۶۔ حقیقیت اور مسئلۂ شر۔	
۷	حقیقیت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات	۲۵۲
	۱۔ حقیقیت پر عام تنقید۔	
	۲۔ حقیقیہ حقیقیہ سے برسرِ جنگ۔	
	۳۔ حقیقیت پر نتیجیت کے عاید کردہ چند اعتراض۔	
	۴۔ حقیقیت پر تصوریت کے عاید کردہ چند اعتراض۔	

باب　　صفحہ

حصّہ چہارم: نتیجیت

۱۔ نتیجیت کیا ہے۔　　۲۶۷

۱۔ الفاظ نتیجیتی و نتیجیت۔

۲۔ پیرس نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟

۳۔ ولیم جیمس نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟

۴۔ ایف۔ سی۔ ایس شلر نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟

۵۔ جان ڈیوے کی آلاتیت۔

۲۔ نتیجیت کے طریقے۔　　۲۸۰

۱۔ تکوینی طریقہ۔

۲۔ تعبیری طریقہ

۳۔ تفکری طریقہ۔

۴۔ نتیجیت کے بعض وہ خصوصیات جو ان طریقوں میں مضمر ہیں۔

۳۔ مسئلۂ علم و وجود کا حل نتیجیت کی رو سے۔　　۲۹۳

۱۔ علم او وجود کا عام مسئلہ۔

۲۔ علم کی نتیجیتی تحلیل۔

۳۔ چند نتیجیتی قاطیغوریات۔

۴۔ صداقت و کذب کے نتیجیتی نظریات۔　　۳۰۵

۱۔ صداقت و معنی۔

۲۔ نتیجیت کے نظریہ صداقت کا بیان جو جیمس نے پیش کیا ہے۔

۳۔ مختلف اقسام کے تصورات پر جیمس کے نظریے کا انطباق۔

۴۔ ڈیوے کا آلاتی نظریہ صداقت۔

۵۔ صداقت کا پیشین گوئی والا نظریہ۔

باب		صفحہ
۵	مسئلۂ بدن و ذہن کا نتیجیتی حل۔	۳۱۸
	۱۔ مسئلۂ بدن و ذہن کی طرف نتیجیہ کا عام پہلو۔	
	۲۔ بدن و ذہن کی وحدت کے متعلق ڈیوائے کا نظریہ۔	
	۳۔ بوڈ کا غایتی نظریہ۔	
	۴۔ نتیجیہ کے نظریۂ بدن و ذہن کے چند فروعات۔	
۶	نتیجیت کا نظریۂ قدر۔	۳۳۲
	۱۔ نتیجیت کا عام نظریۂ قدر۔	
	۲۔ نظریۂ اصلاحیت۔	
	۳۔ قیمت کے اہم اقسام اور ان کا ایک دوسرے کے ساتھ تعلق۔	
	۴۔ نتیجیتی نظریۂ قیمت کے فروعات۔	
۷	نتیجیت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات۔	۳۴۶
	۱۔ نتیجیت کی شکل۔	
	۲۔ علم کو عمل کا تابع کرنا۔	
	۳۔ نتیجیت کے نظریۂ علم پر تنقید۔	
	۴۔ اقدار کو ناجائز طور پر عالم فطرت میں شمار کرنا۔	
	۵۔ نتیجیت کی غیر علمیت۔	

حصۂ پنجم: دیگر اقسام

۱	فلسفہ کے وہ اقسام جو زیادہ تر تصوریتی ہیں۔	۳۶۱
	۱۔ تصوریت جدید۔	
	۲۔ حیاتیت۔	
	۳۔ انفرادیت و اظہارِ ذات کے نظریے۔	
	۴۔ بعض قومی فلاسفہ۔	

باب	صفحہ
۲۔ فلسفے کے وہ اقسام جو زیادہ تر حقیقیتی ہیں۔	۳۷۷
۱۔ مظہریات۔	
۲۔ غیر عقلیت۔	
۳۔ میکانیت۔	
۴۔ تمدنی کثرتیت۔	
۵۔ روحانی حقیقیت۔	
۳۔ فلسفے کے وہ اقسام جو زیادہ تر نتیجیتی ہیں۔	۳۹۲
۱۔ اختراعیت۔	
۲۔ تخیلیت۔	
۳۔ جمالیت۔	
۴۔ مذہبی نتیجیت۔	
۵۔ حکیمانہ نتیجیت۔	
۴۔ سچا فلسفہ۔	۴۰۵
۱۔ مسئلے کی تحلیل۔	
۲۔ انتخابیت۔	
۳۔ تمام اقسام کی ترکیب و تالیف۔	
۴۔ تقارب اقسام۔	
تتمہ۔	۴۱۷

فہرست نقشہ جات

	صفحہ
۱۔ نقشۂ شعبہ ہائے فلسفہ۔	۶۱ و ۶۲
۲۔ فلسفے کے مطالعے کے مختلف زاویۂ نگاہ کا خاکا۔	۶۵ و ۶۶
۳۔ ہمعصر تصوریت کا اصطفاف۔	۷۷
۴۔ مارگن کا پیش کردہ ہرم۔	۱۹۵
۵۔ قیمت کے حقیقیتی نظریات کا اصطفاف۔	۲۳۹
۶۔ ہمعصر برطانوی و امریکی فلاسفہ کا اصطفاف۔	۴۱۸ و ۴۱۹

دیباچہ

کیا یہ ممکن ہے کہ ہمعصر فلسفے کے گنجان مرغزار سے ہو گزرنے کے لیے جہاں ہر طرف سے یہ آوازیں آ رہی ہوں کہ "ایک نظر ادھر بھی" ایک راہِ مستقیم نکالی جا سکے؟ ایک عرصے سے میرا یقین ہے کہ یہ ممکن ہے، بشرطیکہ ہم انتخاب کا ایک مناسب اصول اختیار کریں، اور یہ کتاب اسی یقین کو صحیح ثابت کرنے کی ایک کوشش ہے۔

اس کتاب کا ہر حصّہ ایک مستقل اکائی ہے۔ جو لوگ فلسفے کے رموز و اسرار سے آگاہ نہیں، انھیں یقیناً حصّۂ اول سے شروع کرنا چاہیے۔ دوسرے اس حصے کو بالکل نظر انداز کر سکتے ہیں، یا اس پر ایک نظر ڈال کر فلسفے کے ان متفرق اقسام کی توضیح کو پڑھ سکتے ہیں جو حصّۂ دوم و سوم و چہارم میں کی گئی ہے۔ ان حصوں کو آپ جس ترتیب سے چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔ ہر حصے کا پہلا باب ایک ساتھ پڑھا جا سکتا ہے اور پھر دوسرا باب وعلیٰ ہٰذا القیاس۔ ثانی الذکر طریقے سے مسایل کا علم حاصل ہوگا، اور ہر حصے کو شروع سے آخر تک پڑھنے میں فلسفے کے مختلف اقسام کا علم۔ یہ امر کہ مواد کو اس طرح ترتیب دیا گیا ہے کہ یہ ان دونوں طریقوں سے پڑھا جا سکتا ہے، مجھے امید ہے کہ کتاب کو زیادہ مفید ثابت کرے گا۔

شروع سے آخر تک میں نے یہ کوشش کی ہے کہ میرا انوکھی بیان دلچسپ ہو سطحی نہ ہو، مفید ہو، ناقابلِ برداشت طور پر اصطلاحی نہ ہو۔ اگر نقاد اس کو غیر دلچسپ یا بہت زیادہ پیچیدہ یا عمیق پائیں تو مجھے مایوسی ہوگی، کیونکہ میں نے

خصوصیت کے ساتھ یہ کوشش کی ہے کہ قارئین میں فلسفے کی وہ محبت پیدا کروں جو انہی لوگوں کو ہو سکتی ہے جنھیں اپنے مضمون پر ایک قسم کی قدرت حاصل ہے۔ گو فلسفے کو بالکل ہی آسان بنا دینا بغیر اس کو فنا کرنے کے ممکن نہیں تاہم اس کو دلچسپ بنایا جا سکتا ہے۔ گو میں نے اس امر کی سخت کوشش کی ہے کہ فلسفے کے تمام اقسام کی توضیح کرتے وقت انصاف سے کام لوں اور اپنی ذاتی آرا کو توضیح سے علٰحدہ رکھوں تاہم مجھے اس امر کا احساس ہے کہ میں پوری طرح کامیاب نہ ہو سکا۔ لیکن مجھے توقع ہے کہ بعض نقاد کا وہ فلسفیانہ مسلک نہیں جو خود میرا ہے وہ بھی طلبا اور عام قارئین کے لیے میرے اس تبصرے کی قیمت کا صحیح اندازہ کریں گے۔

جو اقتباسات کہ میری (Anthology of Recent Philosophy) میں دیے گئے ہیں ان کو بھی اس کتاب کے ابواب کے متوازی ترتیب دیا گیا ہے اور یہ ان کی توضیح کے لیے کافی مواد فراہم کرتے ہیں۔ ان دونوں کتابوں میں فلسفے کے ایک سال کے نصاب کے لیے کافی مواد موجود ہے۔ پہلی میقات کو تنویر اور تین اہم اقسام میں سے ایک قسم کے لیے وقف کیا جا سکتا ہے اور دوسری میقات کو دوسرے دو اہم اقسام کے لیے۔ دیگر اقسام پر جو مواد ہے اس کو یا تو ختم نصاب تک چھوڑ دیا جا سکتا ہے یا اس کو معلم جہاں بہتر سمجھتا ہو لے آئے۔

میری (Anthology of Modern Philosophy) میں جو اقتباسات دیے گئے ہیں، خصوصاً وہ جو انیسویں صدی کے اکابر فلاسفہ سے لیے گئے ہیں، اگر وہ بھی ساتھ ساتھ پڑھے جائیں تو طلبا کو بہت فائدہ ہوگا۔

اساتذہ اس طریقے کو مفید پائیں گے کہ ہر طالب علم کو فلسفے کی ہر قسم کا ایک نمایندہ دیا جائے اور اس سے کہا جائے کہ اس کے کل فلسفے پر یا ایک خاص پہلو پر ایک تحریری رپورٹ پیش کرے، اس رپورٹ کی تیاری میں طالب علم سے کہا جائے کہ وہ اس فلسفی کی تصنیفات کا بالاستیعاب مطالعہ کرے۔ مزید تجویزات جو اساتذہ اور طلبا کی خاص دلچسپی کا باعث ہوں گی کتاب کے آخر میں تتمے کے عنوان کے تحت دی گئی ہیں۔

حصّہ اول باب دوم کا اکثر مواد جرنل آف فلاسفی میں (جلد ۲۰ صفحہ ۲۹ تا صفحہ ۴۱) "فلسفیانہ تفکر کے محرکات کی اہم اقسام" کے عنوان سے شایع ہوچکا ہے میں اس رسالے کے مدیروں کا متشکر ہوں کہ انھوں نے اس کو یہاں پر پیش کرنے کی اجازت دی۔

میں اپنے اساتذہ، اپنے رفقاء (جو فلسفہ پڑھا رہے ہیں) اور اپنے طلباء کا شکریہ ادا کرتا ہوں خصوصیت کے ساتھ پروفیسر کیارل، ڈی ڈبلیو۔ ہاڈے براِنڈ اور پروفیسر جمیس ہال ہمین اور مسٹر کرسچین گنشٹ کا رہین منت ہوں کہ انھوں نے اپنی عنایت سے مسودہ ملاحظہ فرمایا اور قیمتی مشورے دیے۔

حصّہ اوّل

تنویر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب (۱)

فلسفۂ عوام

۱۔ لفظِ فلسفہ

لفظِ فلسفہ یونانی الاصل ہے۔ یہ یونانی الفاظ فیلوس (محبت) اور سوفیا (حکمت) سے ۳
مرکب ہے۔ لہذا اس کے لفظی معنی محبت حکمت کے ہیں۔ فلسفی وہ شخص ہے جو حکمت یا دانشمندی سے نہایت شغف رکھتا ہو۔ "فلسفی" جو یونانی لفظ ہے روایت اس کا موجد فیثا غورث کو قرار دیتی ہے جس نے اپنے آپ کو "حکیم" کہنے سے عاشق حکمت کہنا بہتر سمجھا تھا۔ اس بات کا خیال رکھنا چاہئے کہ حکمت کی موجودگی سے کوئی شخص فلسفی نہیں بن جاتا بلکہ حکمت کی شدید طلب یا شوق کی وجہ سے وہ فلسفی بنتا ہے۔ سقراط جو فلسفہ کا پہلا شہید ہے دعویٰ کرتا ہے کہ بہترین حکمت تو یہ جاننا ہے کہ ہم کچھ نہیں جانتے۔ کوئی سچا فلسفی اپنے کو "حکیم" کہہ کر فخر نہیں کر سکتا۔ ہر سچا فلسفی عجز و فروتنی کے ساتھ حکمت کی تلاش کرتا ہے اور اس سے جان و دل سے محبت کرتا ہے۔
فلسفی کے لیے حکمت وہی نہیں جو علم ہے۔ ممکن ہے کہ واقعات کی ایک کثیر تعداد کا علم ہو لیکن علم رکھنے والے کو حکمت سے کوئی محبت نہ ہو۔ حقیقت میں یہ بھی ممکن ہے کہ ایک نہایت وسیع

باب ۱ معلومات رکھنے والا اس شخص سے بالکل نفرت رکھتا ہو جو حکمت کی تلاش کرتا ہے اور محبت رکھتا ہے۔ فلسفی واقعات کے محض علم حاصل کرنے پر قانع نہیں ہوتا۔ وہ واقعات کی تکمیل کرنا چاہتا ہے' ان کی قدر و قیمت کو معلوم کرنا چاہتا ہے' اور بدیہی واقعات کے تحت جو عمیق تنظیم و ترتیب پائی جاتی ہے اس تک پہنچنا چاہتا ہے۔ حقیقت کی پوشیدہ گہرائیوں کی بصیرت حاصل کرنا' حیات انسانی و
۴ فطرت مجموعی کا نظارہ کرنا' بالفاظ فلاطون "زمان و مکان کا ناظر بنا" یہ ہے فلسفی کی غرض و غایت سائنس کی جزئیات میں زیادہ دلچسپی بھی اس بنیادی غایت کو اکثر تاریک کر دیتی ہے۔

فلسفی تسلیم کرتے ہیں کہ حکمت سے محبت بنی نوع انسان کا ایک فطری وصف ہے۔ ہر شخص بالقوی فلسفی ہوتا ہے کیونکہ اس کی ذات کی گہرائیوں میں وجود کے اسرار و رموز کو جاننے کا شدید اشتیاق پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہمیں آگے چل کر معلوم ہوگا ابھی فلسفے کا مطالعہ انسانی تہذیب کے ایک فنی شعبے کی حیثیت سے شروع نہیں ہوتا کہ یہ شدید اشتیاق اپنا اظہار مختلف طریقوں سے کرنے لگتا ہے۔ اسی وجہ سے ہر فرد بشر کا (جو حکمت کا شیدا رہا ہے یا ہے) اس حد تک ایک فلسفۂ حیات ضرور ہوتا ہے۔ یہ بات نوجوانوں کے لیے خصوصیت کے ساتھ صحیح ہے جن کے شعور ذات کی ابھی تکمیل ہو رہی ہے۔ نو عمری کے زمانے میں حیاتِ انسانی اور وجود فطری کے عمیق مسائل میں انھیں گہری دلچسپی ہوتی ہے جس کا نتیجہ عامیانہ فلسفۂ حیات ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ چیسٹرٹن اور ولیم جیمس کا یہ خیال یقینی صحیح تھا کہ جس شخص سے تمھیں سروکار ہوتا ہے اس کے متعلق سب سے اہم چیز جو معلوم کرنی ہے اس کا اپنا فلسفۂ حیات ہے جس کی بعض دفعہ خود اس شخص کو خبر نہیں ہوتی۔

۲ معلمِ فلسفہ کا بنیادی مسئلہ

پیشہ ور فلسفی کے لیے ان لوگوں کا فلسفۂ حیات جنھوں نے اس کے اصطلاحی پہلو پر قدرت حاصل نہیں کی ہے ایک سادہ و خاص شے ہے۔ یہ بات سن رسیدہ تعلیم یافتہ لوگوں کے فلسفۂ حیات کے متعلق بھی اتنی ہی صحیح ہے جتنی کہ نوجوان مردوں اور عورتوں کے فلسفے کے متعلق فلسفی جانتا ہے کہ

اکثر اعلیٰ تعلیم یافتہ اور دنیوی اعتبار سے کامیاب لوگ بھی فلسفے میں خام ہو سکتے ہیں۔ اور وہ اِن باب
تمام غیر فنی کوششوں کو حقارت آمیز ناموں سے پکارتا ہے۔ وہ ان کو سادہ حقیقت یا بازاری
فلسفہ یا غیر فلسفیوں کا فلسفہ یا فہم عام کا فلسفہ کہتا ہے۔ مبتدی کو شاید اس بات سے راحت
ہو کہ خود اس کا فلسفۂ حیات کسی مشیر سلطنت یا کسی صدر جمہوریت کے فلسفۂ حیات سے کچھ ہی ۱
درجے زیادہ سادہ یا خام ہوگا۔ اور یہ بھی ہوتا ہے کہ سادہ حقیقت سے فلسفی جو حقارت
برتتا ہے اس میں کمی کچھ اس خوف کی وجہ سے بھی پیدا ہو جاتی ہے کہ شاید عامی کے خیالات
صداقت سے اتنے ہی قریب ہوں جتنے کہ خود اس کے نظریات! یہی وجہ ہے کہ وہ اکثر فہم عام
کو مطمئن کرنے کا بہت زیادہ خواہشمند نظر آتا ہے، سادہ مزاجوں کو یہ باور کرانے کی کوشش
کرتا ہے کہ فلسفیوں کی رائیں دراصل وہی ہیں جو سب کی ہیں[۱]۔ بہت سے مفکر اس خیال
سے گھبرا گئے ہیں کہ شاید ان کا فلسفہ فہم عام کے مطابق نہیں، اور بہت سوں کو اس
شبہے نے اتنا ہی خوف زدہ کر دیا ہے کہ شاید عامی کا خیال ہی درست ہو!

ایک رہرو عام شخص کے فلسفۂ حیات اور ان لوگوں کے فلسفے کے بنیادی فرق کا خیال
رکھتے ہوئے جنھوں نے اس مضمون کے اصطلاحی پہلو پر قدرت حاصل کر لی ہے، فلسفے کے معلم
کو ایک نہایت اہم مسئلے سے سابقہ پڑتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کس طرح طالب علم کو جو
فلسفے کی تعلیم کی ابتدا کے وقت ایک سادہ یا خام فلسفہ رکھتا ہے، وہ فلسفہ سمجھا دے جو بیشتر
فلسفیوں نے سمجھا ہے؟ یہ اس معلّم کا وہ برتر دوامی مسئلہ ہے جو نوجوانوں کو بارگاہِ علم میں
پیش کرنا چاہتا ہے۔ کونسا طریقہ استعمال کیا جا سکتا ہے جو قیدی کو فہم عام کی زنجیروں سے
نجات دلائے تاکہ وہ علم کی اونچی اونچی چوٹیوں پر چڑھ کر اس فضا میں پہنچ جائے جہاں
وہ الٰہی فلسفے سے اپنے مشام جاں کو معطر کر سکے؟ یہ ہے وہ بنیادی تعلیمی مسئلہ جس سے
ہر معلم کو سابقہ پڑتا ہے۔

---

[۱]۔ تمام تاریخ فلسفہ میں بشپ بارکلے کی اس کوشش سے زیادہ کوئی شے اندوہ ناک اور ساتھ ساتھ مضحکہ خیز نہیں جو اس کے
مکالمات ہائیلس و فیلونس میں کی ہے۔ یہاں وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ وہ باغبان جس کے طرف سادہ مزاج ہائیلس
اور تصوریت پسند فیلونس دونوں رجوع کرتے ہیں، دنیا کو اس نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے جس نقطۂ نگاہ سے کہ خود نیک مزاج
بشپ یہی کوشش اکثر دفعہ فلاسفہ کے مباحث میں بھی کی گئی ہے۔

باب

۳۔ فلسفے کی تعلیم کے مختلف طریقے

ایک طریقہ تو یہ ہے کہ طالب علم کو ایک خاص قسم کے فلسفے کی تعلیم دیں۔ اس طریقے سے
وہ بہت جلد اپنے عام خیالات کی بجائے معلم کے خیالات کو سیکھ لیتا ہے۔ یہ طریقہ اکثر وسیع پیمانے ۶
پر استعمال کیا گیا ہے۔ شاید یہ ان طلبار کے لیے مفید ہے جن میں نہ یہ میلان پایا جاتا ہے اور نہ اتنی
فرصت ملتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو دائمی طور پر فلسفے کے لیے وقف کر دیں۔ بلکہ جو پیشہ ورانہ زندگی
میں داخل ہونے کے پہلے اپنے نفوس کو مطمئن کر لینا چاہتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس
قسم کی تعلیم امریکہ کے کالجوں میں ان دنوں بہت دی جا رہی ہے اور یہ صرف فلسفے کی جماعتوں
ہی تک محدود نہیں۔ یہ طریقہ اکثر وہ سادہ مزاج فلسفی اختیار کرتے ہیں، جن کے متعلق یہ فرض
کیا جاتا ہے کہ وہ فلسفے کے سوا دوسرے مضامین کی تعلیم دیتے ہیں؛ وہ طالب علم کو ایسے خیالات
سکھلاتے ہیں جو خود اس طالب علم کے خیالات سے کسی قدر کم سادہ یا خام ہوتے ہیں۔ یہ طریقہ
کبھی اچھا فلسفی پیدا نہیں کرتا۔ ہاں یہ اکثر خود نمائی و خود فروشی تو ضرور پیدا کرتا ہے۔ اس سے
اکثر فلسفے کے پاجی پیدا ہوتے ہیں۔ یہ یقینی طور پر طالب علم کے ذہن کو فلسفے کی دولت سے
محروم کر دیتا ہے، کیونکہ حکمت کے بے غرض جذبے کو ٹھنڈا کر دیتا ہے اور طالب علم کسی خاص
مدرسے یا کسی خاص شخص کی رائیں قبول کر کے بس میٹھی نیند سو جاتا ہے۔ فلسفے کے تمام
عظیم الشان مسائل اس کے لیے کسی مشہور شخصیت کے ذریعے حل کر دیے جاتے ہیں۔ خود طالب علم کی
فکر و نظر غیر ضروری ہو جاتی ہے اور محض اس امر کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے کہ وہ اس
مخصوص مدرسے کے لغویات کو سیکھ لے جس میں اس نے تعلیم پائی ہے۔ وہ کسی ایسے مسئلے پر
بحث کرنے یا اس پر غور و فکر کرنے کی جرات ہی کیسے کر سکتا ہے جس کا صحیح جواب دیا جا چکا ہے!
اس کو چاہیئے کہ اس جواب کے سیکھ لینے پر قناعت کرے! لیکن جواب کا سیکھ لینا کتنا ہی
اہم کیوں نہ ہو، سچ تو یہ ہے کہ کوئی طالب علم اس وقت تک فلسفی نہیں بن سکتا جب تک کہ
وہ مسائل کے ایک آزاد اور غیر محتاج حل کرنے والے کی طرح خود بھی غور و فکر کرنا سیکھ نہ لے،

اور جو لوگ اس طریقے کو اختیار کرتے ہیں ہمیشہ اس قسم کی آزاد فکر سے ہراساں رہتے ہیں۔ باب

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ طالب علم کی نظر کے سامنے فلسفے کے نظامات کا ایک مختصر خاکہ تاریخی تسلسل کے ساتھ پیش کیا جائے۔ بلاشبہ یہ اس طریقے سے بہتر ہے جس میں طالب علم کو کسی ایک خاص اسکول کے عقائد کی تعلیم دی جاتی ہے۔ بہر حال کسی نہ کسی وقت فلسفی کو تاریخ فلسفہ سیکھنی ہی پڑتی ہے۔ جو شخص تاریخ فلسفہ سے واقف نہیں ہوتا وہ زمانۂ حال کے فلسفے کو بخوبی نہیں ۷
سمجھ سکتا۔ جن اداروں نے طلباء کے لیے (فلسفے کے کسی بھی نصاب کی تعلیم کی شرطِ مقدم کے طور پر) تاریخ فلسفہ کے ابتدائی نصاب کو لازمی قرار دیا ہے ہماری رائے میں وہ نہایت عقلمندانہ روش اختیار کر رہے ہیں۔ اس طریقۂ تعلیم کا اصلی خطرہ یہ ہے کہ طالب علم مختلف نظامات کی محض شُدبُد ہی سے واقف ہوتا ہے اور بخوبی نہیں سمجھ سکتا کہ فلسفہ ہے کیا۔ جب تاریخِ فلسفہ کے نصاب کی تعلیم کا نتیجہ ہو تو یہ طریقہ بھی بُرا ہے لیکن اگر طالب علم سنجیدہ، چالاک اور مستعد ہو اور معلم سچا فلسفی ہو نہ کہ ایسا مُلّا جو فلسفے کے پیرایے میں اپنے مذہب ہی کی تعلیم دیتا ہو تو پھر اس نتیجے کا پیدا ہونا ضروری نہیں جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا۔

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ تہذیب و تمدن کے دوسرے پہلوؤں سے جن سے طالب علم زیادہ مانوس ہوا کرتے ہیں، فلسفے کے تعلق کی وضاحت کی جائے۔ جو لوگ اس طریقے کا استعمال کرتے ہیں وہ سائنس اور فلسفہ، فلسفہ و مذہب، فن و فلسفے کی باہمی مماثلتوں و مخالفتوں کی زیادہ توضیح کرتے ہیں۔ اس طریقے کو پسند کرنے والے معلّمین فلسفے کے ایک عام نصاب کی تیاری کی بجائے فلسفۂ سائنس یا فلسفۂ مذہب یا جمالیات کے عام ابتدائی نصاب کی تکمیل میں لگ جاتے ہیں۔ یہ طریقہ بھی نہایت قیمتی ہے۔ کیونکہ یہ نہایت ضروری چیز ہے کہ ابتدا ہی سے طالب علم کو فلسفے اور تمدن کے دوسرے پہلوؤں کی باہمی مماثلتوں اور مخالفتوں کا کچھ علم ہو جائے۔ لیکن یہاں خطرہ یہ ہے کہ طالب علم یہ خیال کرنے لگتا ہے کہ فلسفے کے یہ حاشیے خود عین فلسفہ ہیں اور فلسفہ محض سائنس، یا فن، یا مذہب کی توجیہ کا نام ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فلسفہ اپنی بنیاد اور اپنے مطمح نظر کے اعتبار سے ایک جزئی شعبہ بن جاتا ہے۔ ایسا فلسفہ مرکزی مسائل کو نظر انداز کرتا ہے اور تمدن کے تمام پہلوؤں کی کامل توجیہ نہیں کہلایا جا سکتا جو حقیقی معنی میں فلسفے کی اصلی غایت ہے (چوتھے طریقے کے لیے پانچواں باب دیکھو)۔

باب ۱

۴ فلسفۂ عوام

اب ہمیں غیر فلسفیوں کے فلسفے کی طرف رجوع ہونا چاہئیے اور اس کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئیے۔ فلسفے کی تعلیم کے ان مختلف طریقوں کا اصلی نقص یہ ہے کہ وہ ابتدا ۸
میں خود طالب علم کے فلسفے پر توجہ نہیں کرتے۔ یہ چیز یقیناً اہم ہے کیونکہ یہ بیشمار افراد انسانی کا فلسفہ ہے یعنی ان لوگوں کا جو اصطلاحی فلسفہ سیکھنے کے متمنی ہوتے ہیں۔ ہمیں اس کو حقارت کی نگاہ سے نہ دیکھنا چاہئیے بلکہ اس کے لیے ایک اچھا نام تجویز کرنا چاہئیے اور یہ بتلانے کی کوشش کرنی چاہئیے کہ وہ کیا ہے۔ فلسفے کے سیکھنے کا شاید سب سے بہتر طریقہ تو یہ ہے کہ ہم اس فلسفے سے نہایت اچھی طرح واقف ہو جائیں جو اس مضمون کے سنجیدہ مطالعے کے قبل ہم سبھوں کا ہوتا ہے۔ چونکہ یہ فلسفہ تقریباً ہم سبھوں کا ہوتا ہے اس لیے ہم اس کو فلسفۂ عوام کہیں گے۔ آخر یہ ہے کیا؟

اس سوال کا جواب دیتے وقت فلسفی کو ایک عجیب مشکل سے سابقہ پڑتا ہے۔ اصطلاحی فلسفے کے مطالعے میں اس کی عمر کا اتنا حصہ گزر چکا ہوتا ہے کہ اس کا جواب تعصب سے خالی نہیں ہو سکتا۔ مزید براں وہ اصطلاحی زبان بھی استعمال کرتا ہے جو عوام کی سمجھ سے باہر ہوتی ہے۔ اس مشکل سے نجات کی صورت شاید یہ ہوگی کہ خود عوام کی زبانی اس کا جواب سنا جائے۔ لیکن عوام فلسفی تو نہیں اور نہ انھیں اچھی طرح اس کا علم ہوتا ہے کہ فلسفہ کیا ہے، کیونکہ یہ لفظ فلسفہ کے معنی ہی سے واقف نہیں ہوتے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ عام طور پر فلسفی ایک دوسرا ہی طریقہ استعمال کرنے پر مائل نظر آتے ہیں۔ حقیقت میں معاملہ کچھ محال سا معلوم ہوتا ہے۔ فلسفی عوام کے فلسفے کی توجیہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ بہت زیادہ فلسفی ہے اور عوام فلسفے کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ فلسفے سے ناواقف ہیں۔ کیا اس الجھاؤ سے نکلنے کی کوئی شکل بھی ہے۔

ایک شکل تو یہ ہے کہ ہم عوام کے فلسفے کے مبادی کی تلاش کریں اور طالب علم

باب ۱

کو بھی اس کی تلاش کرنے دیں۔ کیا خود فطرتِ انسانی میں، جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا، ایک عمیق خواہش نہیں پائی جاتی جس کی طرف معلم طالب علم کی توجہ یہ کہہ کر پھیر سکتا
9 ہے کہ یہی عوام کے فلسفے کا حقیقی مبدء ہے؟ بچپن اور عنفوان شباب کے وہ کون سے تجربات ہیں جو طلبار کے فلسفۂ حیات کے تحت پائے جاتے ہیں جب یہ اصطلاحی فلسفے کے درس کا آغاز کرتے ہیں؟ وہ کونسے تیقنات ہیں جن کو انھوں نے اپنے والدین، اساتذہ و رفقار سے لیکر اپنا رہبر حیات بنا لیا ہے؟ کیا عوام کا فلسفہ انفرادی تجربات پر مبنی ہے؟ کیا وہ محض اس تمدنی و معاشری ماحول کا اظہار ہے جس میں ان کی پرورش ہوئی ہے اور جس میں وہ اس وقت گھرے ہوئے ہیں؟ یا ان دونوں اجزا کا لحاظ رکھا جانا چاہیے!

یہ وہ سوالات ہیں جن کے جواب عوام کے فلسفے کی اہمیت کو روشن کر سکتے ہیں۔

پروفیسر ہارنلے[1] کہتا ہے: "ذہن انسانی کی ایک ایسی احتیاج ہوتی ہے جس کی جڑیں دوسرے اغراض و احتیاجات سے زیادہ گہری ہیں۔ یہ کائنات میں اطمینان محسوس کرنے کی احتیاج ہے۔ اسی مبدار سے تمام فلسفوں کا ظہور ہوتا ہے" اکثر فلسفیوں نے بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ اب اگر یہ صحیح ہو تو ہر طالب علم کو خود اپنی فطرت کا گہرا مطالعہ کر کے فلسفۂ عوام کے اس انتہائی مبدء کا پتا لگانا چاہیے۔ کیا تم بھی شخصی طور پر کائنات میں اطمینان محسوس کرنے کی ضرورت یا احتیاج کا احساس کرتے ہو؟ کیا تم میں بھی اس امر کے جاننے کی ایک بیقرار کرنے والی جستجو موجود ہے کہ تم دنیا میں زندہ کیوں ہو اور یہ دنیا کیا ہے جو تمھیں گھیرے ہوئے ہے؟ کیا تم میں بھی اس امر کی توجیہ کرنے یا یہ دریافت کرنے کی عمیق خواہش پائی جاتی ہے کہ کس طرح دوسروں نے حیات انسانی من حیث کل اور اس مادی دنیا کے انتہائی معنی یا اہمیت کی توجیہ کی ہے جس میں حیات انسانی مستحکم طور پر جمی ہوئی ہے؟ اپنی ذات میں ان احساسات کا تعین کرو اور ان سے باخبر ہو جاؤ، پھر تمھیں نہ صرف فلسفۂ عوام کا بلکہ تمام اصطلاحی فلسفے کا کم از کم ایک اساسی مبدء معلوم ہو جائے گا۔ کیونکہ فلسفے کے تمام عظیم الشان نظامات خواہ زندہ ہوں یا مردہ (بشرطیکہ ان میں سے کوئی مردہ بھی قرار دیا جا سکے) روح انسانی کے

[1] دیکھو پروفیسر آر، ایف، اے، ہارنلے کی کتاب تصوریت بحیثیت فلسفہ (Idealism as a Philosophy) صفحہ ۲۳۔

باب ۱

اسی نامتناہی منبع سے نکلے ہوئے چشمے ہیں۔

اپنے بچپن اور جوانی کے ان مختلف تجربات پر بھی غور کرو جنھوں نے وجود کے ۱۰ رموز و اسرار پر غور و فکر کرنے پر آمادہ کیا تھا جو شیا رائیس (جو امریکہ کا قابل ترین استاد تھا) ہارورڈ یونیورسٹی میں اپنے طلباء سے کہا کرتا تھا کہ وہ اس قسم کے تجربات کا مفصل حال لکھیں۔ پھر وہ ان تفصیلات کو اپنے فلسفیانہ مباحث کا نقطۂ آغاز قرار دیتا تھا۔ اس کا یہ طریقہ درست تھا کیونکہ ہر زندگی میں بیشمار ایسے تجربات ہوتے ہیں جن کی فلسفیانہ توجیہ کی سخت ضرورت ہوتی ہے۔ ہر نوجوان اس قسم کے تجربات سے ہو گزرتا ہے۔ مثلاً کسی عزیز دوست یا قریبی رشتہ دار کا انجام نہایت اندوہناک طریقے پر ہوتا ہے؛ یا ناگہانی طور پر کسی عظیم الشان خطرے سے سابقہ پڑتا ہے؛ جہاں تم رہتے ہو ایک ایسا واقعہ ظہور پذیر ہوتا ہے کہ تمھاری قوم میں تہلکہ مچ جاتا ہے؛ یا تم ایسا خواب دیکھتے ہو کہ تم اس کو ہرگز نہیں بھول سکتے؛ یا کسی عظیم الشان جذبے مثلاً غصے یا انتقام یا محبت کا گہرا تجربہ ہوتا ہے؛ یا تم کسی پر اسرار اور ناقابل توجیہ شخصیت کے زیر اثر آتے ہو، یا کوئی پر اثر یا چھپا جانے والا قصہ پڑھتے ہو یا زبردست کھیل دیکھتے ہو؛ یا تم اول مرتبہ حسن یا خدا کی موجودگی کا احساس کرتے ہو یا گناہ کے ارتکاب پر پشیمانی محسوس کرتے ہو۔ اس قسم کے تجربے انسان کو شراب خواری یا خودکشی سے زیادہ غور و فکر پر مجبور کرتے ہیں۔

یہ وہ تجربات ہیں جو فلسفۂ عوام میں فکر کی آفرینش کا باعث ہوتے ہیں۔ بعض دفعہ صرف ایک ہی الم ناک تجربہ فلسفۂ حیات کی ابتدا کر سکتا ہے۔ اس تجربے کا تم اپنے دوستوں میں تذکرہ کرو گے۔ جو سوالات اس سے پیدا ہوتے ہیں ان کے جواب دینے کے لیے اپنے مطالعے کو وسیع کرو گے۔ اس طرح تصورات تعصبات و تیقنات کی تشکیل ہو گی۔ اور یہی تمھارے فلسفے کے ضروری اجزا قرار پائیں گے گو اس کا خود تمھیں علم نہ ہو گا کیونکہ ابھی تم یہ نہیں جانتے کہ جس عمل فکر سے ہمیں کسی چیز کا یقین ہوتا ہے وہ اس عمل فکر سے جدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمیں اس کا یقین ہے (دیکارٹ) اگر تم یہ جان لو تو تمھیں یہ معلوم ہو جائے گا کہ تم فلسفی ہو۔

فلسفے کی بین الاقوامی کانگرس کی میقات ششم کے فاضلانہ خطبے میں، نیز اپنی کتاب "(Whither Mankind)" میں پروفیسر جان ڈیوے نے کسی قوم کے

فلسفے کے ارتقا میں اس قوم کی عام سماجی زندگی اور تمدن کی اہمیت پر بجا طور پر زور باب ۱
دیا ہے۔ درحقیقت فلسفے کی تعریف ہی اس کے نزدیک یہ ہوگی کہ یہ اس تہذیب کا
نام ہے جو اپنے نصب العین اور اپنی اعلیٰ تمناؤں سے باخبر ہے۔ پروفیسر ڈیوے کی
اس رائے کے متعلق کہ فلسفے اور تہذیب میں ایک خاص تعلق پایا جاتا ہے، ہم کچھ بھی ۱۰
خیال کریں لیکن یہ فلسفۂ عوام کے ایک نہایت اہم مبدء کی طرف ضرور اشارہ کرتی ہے۔
کیونکہ اگر معاشری ماحول فلسفے کے اصطلاحی نظامات کے نشوونما کا باعث ہوتا ہے
تو یہ اُن تصورات کی تخلیق میں بھی اور زیادہ موثر ہے جو فلسفۂ عوام کا کل سرمایہ ہیں؛
کیونکہ یہ فلسفہ ان تمام قسم کے تصورات و آراء کا غیر شعوری انجذاب ہے جو ہر قابل تصور
مبدء سے حاصل ہوتے ہیں۔ انجذاب کا یہ عمل عہد سے شروع ہو کر لحد تک جاری رہتا ہے۔
عوام ان تمام چیزوں کو، جن کو وہ پڑھتے سنتے یا کسی اور طریقے سے ان کا تجربہ کرتے ہیں،
ناگزیر طور پر ان آراء و تصورات میں ترتیب دیتے ہیں جو رفتہ رفتہ جمع ہوتے آئے ہیں۔
اسی لیے عوام کا فلسفہ ان غیر آزمودہ مقدمات و مسلمہ صداقتوں کا کم و بیش مرتب
مجموعہ ہوتا ہے جو کچھ تو زندگی کے اہم تجربات پر غور کرنے سے حاصل ہوتے ہیں اور
کچھ معاشری ماحول سے جذب کیے جاتے ہیں۔ یہ ان تمام تعصبات، توہمات، قواعد
سریع تعمیمات، ضرب الامثال، نصب العین اور اعلیٰ تمناؤں کا مجموعہ ہے جو روزمرہ کی
زندگی کے حالات میں فرد کے افعال و اعمال پر اثر کرتے ہیں۔ اس مجموعے میں ترمیم و
تبدیل برابر جاری رہتی ہے، خصوصاً نوجوان ذہنوں میں جس چیز پر آج یقین کیا جاتا
تھا وہ کل رد کر دی جاتی ہے، لیکن نئے یقین کا بھی اسی دعوے کے ساتھ اعلان کیا جاتا ہے
جس دعوے کے ساتھ کہ پرانے یقین کا اعلان کیا گیا تھا۔ یہ ہے فلسفۂ عوام کی ماہیت کا مختصر بیان۔

۵۔ اصطلاحی فلسفے کا فلسفۂ عوام سے تعلق

اصطلاحی فلسفہ اور فلسفۂ عوام میں پہلا فرق تو یہ ہے کہ اصطلاحی فلسفہ تنقیدی ہوتا ہے۔

باب ۱

وہ طریقیاتی اصول کے طور پر یہ فرض کر لیتا ہے کہ عوام کے تیقنات کا باضابطہ طور پر امتحان
کیا جانا چاہیے' ان کے مختلف مبادی کا پتا لگایا جانا چاہیے' اور ان اصلی تجربات کا مطالعہ
کیا جانا چاہیے جن کی توجیہ کے لیے ان کو پیش کیا گیا تھا۔ ان کے اسباب یا ان کی
شہادتوں کی تلاش کی جانی چاہیے۔ ان میں سے ہر ایک پر یقین کیوں کیا جاتا ہے؟ کیا
اس کو درست قرار دیا جا سکتا ہے؟ اس انتقادی پہلو کے اختیار کرنے کی وجہ سے
فلسفہ شک پیدا کرتا ہے۔ لیکن اس شک کی خاص وجہ ہوتی ہے' شک اس امر کی
۱۲ دریافت کے لیے کیا جاتا ہے کہ آیا ایسے تیقنات بھی ہیں جو متشکک کی تشکیک و
تنقید سے بچ سکیں۔ اصطلاحی حدیں بنائی جاتی ہیں' تیقنات کو کسی اصول کی بنا پر
پھر سے ترتیب دیا جاتا ہے' نتیجے کے طور پر اصطلاحی فلسفہ پیدا ہوتا ہے۔

بہت سے فلسفی اس انتقادی پہلو کو چھوڑ کر آگے نہیں بڑھتے۔ وہ عام پسند تیقنات کا اس خیال سے امتحان کرتے ہیں کہ ان کو مردود قرار دیں اور اس عمل پر ایسے فریفتہ ہو جاتے ہیں کہ ان کی رسائی کا آخری زینہ یہی شک ہوتا ہے کہ کسی مدلل یقین کا وجود نہیں۔ یہ ارتیابیت ہے زمانۂ موجودہ کے بہت سارے فلسفی اس میں مبتلا ہیں۔ در اصل یہی وہ گناہ ہے جس سے ہر عاشق حکمت کو احتراز لازم ہے۔ کیونکہ اس پہلو کا اختیار کرنا کسی خاص وجہ سے شک کرنا نہیں بلکہ شک ہی کو تفلسف کی غرض و غایت قرار دینا ہے۔ اب فلسفی کا رویہ کلبیہ کا سا ہو جاتا ہے' وہ ایک گوشے میں بیٹھ جاتا ہے اور اپنی اس قابلیت پر غرور و ناز کرنے لگتا ہے جس کی وجہ سے وہ عوام کے تیقنات پر عیب جوئی کر سکتا ہے۔ لیکن اس کا کوئی فلسفہ نہیں ہوتا۔ متشکک کی مثال اس کوزے کی سی ہے جو چشمے تک پہنچ کر ٹوٹ جاتا ہے!

تاہم ارتیابیت اس کامل صورت میں کہ ہر چیز پر شک کی نگاہ ڈالی جائے اصطلاحی فلسفے کا در حقیقت نقطۂ آغاز ہے۔ جو طالب علم ارتیابیت سے خوف زدہ ہو وہ فلسفہ کے کسی عظیم الشان نظام کو سمجھ سکتا ہے اور نہ کسی اعلیٰ پایہ کے فلسفی کے فکر و نظر کی قدر کر سکتا ہے۔ متشکک بن جاؤ' لیکن ثبات و قرار کے ساتھ۔ اپنے ان تمام تیقنات کو ترک کر دو جو تنقید کی آنچ سے بچ نہیں سکتے' خواہ یہ تیقنات سائنس کے ہوں یا مذہب کے۔ ہر فلسفی کی یہ نصیحت اس نوجوان کو ہونی چاہیے جو فلسفی بننا چاہتا ہے۔ حکمت کی

باب ۱

بارگاہ کے آستانے پر یہ نقش کندہ ہے کہ: "تعصبات کو چھپائے ہوئے کسی کو یہاں داخل ہونے کی اجازت نہیں"

اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ کوئی بلند پایہ فلسفی ہمیشہ ارتیابیت میں مبتلا نہ رہا۔ بہ استثنائے ہیوم ہر بلند پایہ فلسفی نے اس قسم کے فلسفے کو ترک کر کے چند ایسے مدلل تیقنات کے مجموعے کو مانا ہے جس سے تصورات کے ایک مربوط نظام کی تعمیر ہوتی ہے۔ ساتھ ساتھ اسرار ازل کے سامنے اس نے سر عجز بھی خم کیا ہے۔ تنقید سے تیقنات حاصل ہوتے ہیں، ان سے مزید اہم نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں، اور جو فلسفے کہ ان تیقنات سے حاصل ہوتے ہیں انھیں فلسفۂ نظری کے نظامات کہا جا سکتا ہے تاکہ یہ ارتیابیت یا محض تنقیدی فلسفے سے ممیز کیے جا سکیں۔ اس طرح اصطلاحی فلسفے کے دو کام قرار دیے جا سکتے ہیں اور یہ غیر آزمودہ تیقنات کے اس مجموعے کے عائد کردہ ہیں جس پر فلسفۂ عوام مشتمل ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک تنقیدی ہوتا ہے اور دوسرا تعمیری یا نظری۔ اگر کوئی فلسفی ثانی الذکر کام کو ناممکن سمجھ کر ترک کر دیتا ہے تو وہ متشکک بن جاتا ہے۔ لیکن اگر وہ اپنے تنقیدی عمل کے بعد جدید آزمودہ ثابت شدہ تیقنات کے مجموں کو پیش کرتا اور ان کو تکمیل دیتا ہے تاکہ وہ غیر آزمودہ تیقنات (جن پر فلسفۂ عوام مشتمل ہے) کی جگہ لے لیں تو وہ نظری فلسفی بن جاتا ہے۔

یہ بتلا دینا بھی ضروری ہے کہ ایک مخلوط قسم کا فلسفی بھی ہوتا ہے۔ یہ مذہبی تیقنات، روز مرہ کی زندگی اور اسرار ازلی کے متعلق (جن سے فلسفۂ نظری بحث کرتا ہے) انتہائی شک میں مبتلا ہوتا ہے، لیکن سائنس کی تعلیمات کو جن کو اس قسم کے متفکر ایجابی علم کہتے ہیں، ادعائیت کے ساتھ قبول کر لیتا ہے۔ ایسے فلسفیوں کو ایجابیہ کہتے ہیں لیکن یہ لاادریہ بھی کہلاتے ہیں، کیونکہ یہ انتہائی حقیقت کے علم کے متعلق یا تو اپنے جہل کا اعتراف کرتے ہیں یا خود اس کو ناقابل علم قرار دیتے ہیں۔ گزشتہ پچاس سالوں میں لاادریت و ایجابیت[1] کا شمار رائج الوقت معتبر فلسفیوں میں ہوا ہے۔ فلسفۂ نظری کے

---

[1] ایجابیت اس فلسفے کا نام ہے جس کا بانی فرانسیسی فلسفی اگست کامت ہے۔ لاادریت کا سربرآوردہ حامی ہربرٹ اسپنسر ہے۔ ان دو فلسفیوں کے تصانیف کا انتخاب میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) میں دیکھو۔

باب ۱ نقطۂ نگاہ سے ان فلسفوں کی عملاً وہی حیثیت ہے جو فلسفۂ عوام کی، کیونکہ ان کا انحصار بھی
سائنس کے تیقّنات کو غیر انتقادی طریقے پر تسلیم کر لیے جانے پر ہے۔ یہ انسانی جدوجہد
کے دوسرے پہلوؤں کے بہ نسبت انسان کے حکیمانہ (سائنٹیفک) علم کی اہمیت مبالغہ انگیز
۱۴ پیرایے میں بیان کرتے ہیں۔ اسی لیے تو فلسفے کا ہر معلم اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ اگر طالب علم
کو فلسفی بننا ہے تو اس کو آخر تک متشکّک بنے رہنا چاہیئے اگر اس کی تشکیک یا ارتیابیت کامل
نہیں ہوتی تو وہ آسانی سے لا ادریّت کا شکار ہو جاتا ہے۔ لا ادریّت کا علاج اور زیادہ
ارتیابیت ہے لیکن ارتیابیت کا علاج اور زیادہ گہری فکر اور عمیق بصیرت ہے۔

باب (۲)

لوگ فلسفیانہ غور و فکر کیوں کرتے ہیں

۱۔ محرکات انسانی کی پیچیدگی

فلسفۂ عوام کے ماہیت کی توجیہ کرنے اور اصطلاحی فلسفے سے اس کا تعلق ظاہر ۱۵
کرنے کے بعد ہم ان محرکات کے عام اقسام پر غور کر سکتے ہیں جو لوگوں کو فلسفیانہ غور و فکر کے لیے اپنی زندگی وقف کرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔

یہ ایک اساسی اور عام طور پر مسلّمہ صداقت ہے کہ تمام انسانی محرکات نہایت پیچیدہ اور مرکب واقع ہوئے ہیں۔ شریف ترین فعل بھی اکثر محرکات کے ایسے سلسلے کا نتیجہ ہوتا ہے جس کی اکثر کڑیاں اگر رذیل نہ بھی قرار دی جائیں تو غیر دلچسپ اور حقیر ضرور ہوتی ہیں۔ اور ہمیں اس امر کے جاننے کے لیے علم جرائم کے مطالعے کی ضرورت نہیں کہ بہت سارے جرائم ایسے محرکات کی پیچیدگی کا نتیجہ ہوتے ہیں جو درحقیقت قابل تعریف ہیں۔ اچھے اور برے افعال جو انسان سے سرزد ہوتے ہیں اسی ایک مواد سے بنے ہیں وہ

باب۲ حیاتِ ذہنی کے اسی ایک سرچشمے سے جاری ہوتے ہیں، یعنی جذبی، جبلّی و احساسی مجموعوں سے جس پر ذاتِ فعّال کا ذہنی پہلو مشتمل ہوتا ہے۔

کسی مشہور و معروف واقعے کی موجودگی سے اُس محرّک کے انتخاب و تحلیل کی کوشش بھی خاص طور پر محدود ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے ایک شخص اپنی زندگی کو فلسفیانہ غور و فکر کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ کسی فعلِ واحد کی حالت کا مقابلہ کرتے یہاں مسئلہ اور زیادہ لاینحل نظر آتا ہے، کیونکہ فلسفیانہ غور و فکر کی زندگی نہایت پیچیدہ فعلیتوں کا مجموعہ ہوتی ہے جس میں بےشمار انفرادی افعال بھی شامل ہوتے ہیں اور اگر کسی فعلِ واحد کے پیچیدہ
۱۶ محرک کا واضح کرنا بذاتِ خود ایک مشکل امر ہے تو پھر ظاہر ہے کہ اس محرک کے عناصرِ مختلفہ کی تجرید و تحلیل بدرجۂ اولیٰ زیادہ مشکل ہوگی جو ایک فلسفی کی زندگی میں سالہائے سال تک عمل پیرا رہتے ہیں۔ درحقیقت اس امر کا کشادہ دلی کے ساتھ اعتراف کیا جانا چاہیئے کہ یہ مشکل اتنی سخت ہے کہ کسی انفرادی فلسفی کی حد تک تو یہ کام عملاً ناممکن ہے۔ اور چونکہ ہر فلسفی یہ اچھی طرح جانتا ہے کہ وہ اپنی ذات کو اس خوبی سے نہیں سمجھ سکتا کہ اس محرک کی تفصیلات کا پتا لگا سکے جو اس کی فلسفیانہ زندگی کا باعث ہے، اس لیے وہ مشکل ہی سے یہ دعویٰ کر سکے گا کہ وہ کسی دوسرے شخص کی فعلیتِ فکری کے محرک کی تحلیل کر سکتا ہے۔ اکثر تو یہ نظر آتا ہے کہ انسان فلسفے کا انتخاب نہیں کرتا بلکہ خود فلسفہ ایک ایسی عظیم تر ماورائی شخصیت ہے جو بعض اشخاص کو اپنی پیغام بری اور اپنی بصیرتوں کی توضیح کے لیے منتخب کرتی ہے۔ ہم اس امر میں شبہہ نہیں کر سکتے کہ اُن کے تفلسف کا کوئی محرک تو ضرور ہوتا ہے لیکن ہمیں اس کا بھی اعتراف کرنا ضروری ہے کہ یہ محرک اس قدر زندہ و پیچیدہ شے ہے کہ ہم میں سے کوئی اس کی تشفی بخش طریقے سے توجیہ کر کے یہ نہیں کہہ سکتا کہ "اس شخص کا محرک یہ تھا اور اُس شخص کا وہ"۔ سچی بات تو یہ ہے کہ ہر سچے فلسفی کا محرک ایک مرکب شے ہوتی ہے اور جس قدر فلسفی زیادہ صفاتِ انسانیت سے موصوف اور سچا ہوگا اسی قدر اس کا محرک بھی زیادہ پیچیدہ ہوگا۔

تاہم تاریخِ فلسفہ کے ہر طالب علم کو مختلف قسم کے محرکات کے وجود کو تسلیم کرنا چاہئیے گو اس کے لیے یہ کہنا ناممکن کیوں نہ ہو کہ فلاں مفکّر کی رہبری کسی خاص

محرک لے گی ہے۔ ہم یہاں پر ان ہی غالب محرکات کے اقسام کا ذکر کر رہے ہیں اور فلسفۂ عوام باب ۱
کے ان مبادی کو پیش کر رہے ہیں جو فلسفیانہ غور و فکر کے زینے پر نمودار ہوتے ہیں۔

۲۔ لذتی محرّک

ایک بڑے فلسفی نے (جس نے فلسفے میں اہم اضافے کیے ہیں اور جس کا عام طور پر ذہنی قابلیت کی وجہ سے احترام کیا جاتا ہے) ایک دفعہ مجھ سے کہا کہ وہ فلسفے کے کسی موجودہ نظام کو تسلیم نہیں کر سکتا (ہم خصوصیت کے ساتھ تصوریت کے متعلق گفتگو کر رہے تھے)، کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہونگے کہ فکر و نظر کے آیندہ کے لیے دروازے ہی ۱۷
بند ہو گئے اور فلسفہ اس کے سوا کچھ نہ رہا کہ ہم دوسروں کے ہی خیالات کو پھر سے سوچیں اور اس میں کوئی لطف بھی باقی نہ رہا۔ اس بیان سے لذتی[1] محرک کے معنی سمجھ میں آتے ہیں جس کا میں نے اوپر ذکر کیا۔ فلسفیانہ غور و فکر لطف کی خاطر ہوتا ہے، نظری نظام کی اس لیے تعمیر ہوتی ہے کہ یہ ایک دلچسپ فعل ہے۔ اس نقطۂ نظر سے کائنات کا فلسفیانہ نظریہ گویا ایک شاندار کھلونا ہے جس کو عقل انسانی نے اس لیے بنایا ہے کہ کھیل کود کی جبلت یا تماشا پسند طبیعت کی تشفی ہو سکے، اور ظاہر ہے کہ دوسروں کے بنائے ہوئے کھلونوں سے کھیلنے کی بہ نسبت ہم کو خود اپنے کھلونوں کے بنانے میں زیادہ لطف ملتا ہے۔ جس طرح کہ بہت سوں کو گھر میں بیٹھ کر یا باہر نکل کر کھیلنے سے خوشی حاصل ہوتی ہے اسی طرح جونکہ فلسفی کو جدلیاتی باریکیوں سے محبت ہو جاتی ہے اس لیے وہ ذہنی تجریدات کی شعبدہ بازی میں غیر مخلوط ذہنی لذت حاصل کرتا ہے۔

جونتیار انیس نے اس قسم کے محرک کو نہایت موزوں و خوبصورت الفاظ میں ادا کیا ہے۔ چنانچہ اس نے اس لذت کا ذکر کرتے ہوئے جو فلسفے کے طالب علموں کو

[1] لذتیت ایک اصطلاحی نام ہے جس کو فلسفیوں نے اس نظریے کے لیے استعمال کیا ہے جس کی رو سے لذت خیر برتر قرار دیا جاتا ہے۔

باب ۲ فکر و نظر کی زندگی سے حاصل ہوتی ہے، لکھا ہے: "مجھے کشادہ پیشانی کے ساتھ اس امر کا
اعتراف کرنے دو کہ یہ وہ لذّت ہے جو مجھے خود اپنی عزیز ترین ذات کے ساتھ بلی اور
چوہے کا سا کھیل کھیلنے سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ اس قسم کی سی مسرّت ہے (اگر تم یوں کہنا
پسند کرو) جو بچوں کو آنکھ مچولی کے اس ابتدائی کھیل سے حاصل ہوتی ہے جو ان کے
من کا تقاضا ہے۔ فلسفی کہتا ہے: 'کہاں ہے میری صداقت، میری زندگی، میرا ایمان،
میری طبیعت؟' اور اگر اپنے نظام کی تصریح کرتے ہوئے چند جلدوں کے سیاہ کرنے کے
بعد وہ کہتا ہے 'یہ لو، وہ تو یہاں پر ہیں'، تو صحت و ربجے یہ کہنے میں اس کا ساتھ دیجیے کہ
اس قسم کے تاملات ایسے تو نہیں جن کی بالکل ہی عقلی قدر و قیمت نہ ہو لیکن میں فکر و نظر
کو عمداً بازی گری سے تشبیہ دے کر بظاہر اس کی کیوں تذلیل کر رہا ہوں؟ اس لیے کہ
ایک معنی کر کے تمام شعور بھی ایک قسم کا کھیل ہے، اشواق و تاملات کا ایک سلسلہ ہے
جس کو آسانی کے ساتھ فضول کہا جا سکتا ہے (اگر اس کا خارج سے مشاہدہ کیا جائے) شعور
18 کو حق بجانب ثابت کرنا حاصل شعور ہوتا ہے۔ روح کی اپنے ہی ساتھ یہ عظیم الشان بازی، اپنی دولت
کو عمداً کھو کر، مصروف تلاش ہونے کے بعد مسرّت و انبساط کے ساتھ پہچان کر اس کو
پھر سے حاصل کرنے کی یہ طفلانہ محبت آخر کیا ہے؟ کیا یہ درحقیقت خود حیاتِ الٰہی کا
مشغلہ نہیں؟[1]"

مغموم طبائع کے لیے اس قسم کا محرک سیاہ رنگ اختیار کرے گا۔ دراصل یہ
انتہائی دیا یاب رجائیت میں بھی اسی قدر نتیجہ خیز ہو گا جس قدر کہ کامل و ہولناک
قنوطیت میں۔ خواہ ہم فلسفیانہ غور و فکر کو لذّت کی بہت ساری صورتوں میں سے
ایک صورت سمجھیں (جن میں سے کوئی ایک دوسری سے زیادہ انتہائی نہیں)؛
یا ایک ایسا پیشہ قرار دیں جو ہم میں پائدار تشفی پیدا کر سکتا ہے؛ یا دنیا کو کامل و بنیادی
طور پر شر اور فلسفے کو ایک سلبی نجیر قرار دیں جو وجود کے عذاب ناک درد و الم کو
کسی قدر کم کر سکتا ہے؛ یا ان انتہائی نظریوں کے بین بین کوئی نقطۂ نظر اختیار کریں
بہر طور اس قسم کا محرک ضرور سرگرمِ عمل ہو گا۔ یہ ابیقوریت، رواقیت اور ریاضیت کی

---

[1] جونتیارا میں: "اسپرٹ آف ماڈرن فلاسفی" (فلسفہ جدیدہ کی روح) صفحہ ۱۱ طبع ثانی (مغلن مفلن کمپنی)۔

بعض صورتوں کے تحت پایا جاتا ہے۔ جب بھی اور جہاں کہیں بھی انسان نے فلسفے کو ایک ایسا فردوسِ ذہنی یا پناہ گاہِ امن سمجھ کر رُخ کیا جو ایک حقیقی جہنم کے حدود میں واقع ہے وہاں ہمیں اس قسم کے محرک کا نشان ملتا ہے۔ باب۲

ملٹن کی (Paradise Lost) ("فردوسِ گم شدہ") میں اس قسم کے محرک کی نہایت قنوطی شکل ایک عمدہ مثال پیش کرتی ہے۔ ملٹن دوزخ میں شیاطین کی ذریات کی مختلف مصروفیتوں کا ذکر کر رہا ہے اور شیطان دنیا میں انسان کو فریب دینے کے لیے گیا ہے۔ نہایت احترام کے ساتھ ملٹن شیطان کی ذریات کے اس طبقے کا ذکر کرتا ہے جو اپنے عذاب کے کم کرنے کے لیے فلسفیانہ غور و فکر میں مصروف ہوتے ہیں:

"شیاطین ایک تنہا پہاڑی پر اپنے اعلیٰ خیالات میں منہمک ہیں،
اور خدا، علم غیب، ارادہ، قسمت یا تقدیر پر بحث کر رہے ہیں؛
مقدر، آزادی ارادہ، علم غیب مطلق پر غور ہو رہا ہے، لیکن
ان کی بحث کا کوئی انجام نہیں، وہ ورطۂ حیرت میں گم ہیں۔
19 خیر و شر، سعادت و الم، جذبہ و عدم رغبت، خوش بختی و
بدبختی پر بحث جاری ہے؛ گو یہ ساری بیہودہ رائے زنی ہے
باطل فلسفہ ہے، لیکن یہ خوش کن ساحری کے ساتھ غم و اندوہ کو
تھوڑی دیر کے لیے دور کر سکتا ہے، اور مغالطہ بخش امیدوں
کو پیدا کر سکتا ہے، اور سینۂ تمرّد کو صبر کے ہتھیار سے مسلح
کر سکتا ہے"۔

کیا یہ فلسفیانہ غور و فکر کے لذتی محرک کا ایک کافی درست شاعرانہ بیان نہیں؟ یہ برٹرنڈ رسل کے ان تصورات سے بھی کچھ ملتا جلتا ہے جو اس نے اپنے مشہور و معروف مضمون (Free Man's Worship) ("آزاد آدمی کی عبادت") میں ظاہر کیے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ رسل کے لیے افرادِ انسانی بھی ملٹن کے شیاطین کی حیثیت رکھتے ہیں۔ فکر و نظر سے کام لینے والوں کے سامنے سائنس کا عطا کردہ ناقابل شک یہ علم موجود ہے کہ بنی نوع انسان بالآخر میست و نابود ہونے والی ہے، تاہم وہ انفرادی و اجتماعی طور پر آزاد ہو سکتی ہے اور آنے والے واقعۂ ہائلہ پر غور کر کے تسلیم و رضا کا پہلو اختیار کر سکتی ہے۔

باب ۲ گو انسان پورے یقین کے ساتھ جانتا ہے کہ ایسے مادی اعمال بھی سرگرمِ عمل ہیں جو کائنات کو حرفِ غلط کی طرح محو کر دیں گے، اور نہ صرف انسان کے گوناگوں کارنامے بلکہ خود انسان جو اس کائناتی ڈرامے کا نظارہ کر رہا ہے بالآخر فنا ہو جائے گا، تاہم مفکر فلسفے سے وہ روشنی حاصل کر سکتا ہے جو اس کی روزمرہ زندگی کو منور کر سکتی ہے اگر تم ملٹن کے شیاطین کے بجائے رسل کے آزاد افراد کو رکھ دو تو پھر جہنم میں فلسفیانہ غور و فکر کے محرک کا شاعرانہ بیان زمین پر منتقل کیا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ تو صاف ظاہر ہے کہ ملٹن کا سارا بیان تشبیہی ہے۔

اس امر سے کہ شیاطین کے فلسفے اور آزاد انسان کے فلسفیانہ غور و فکر کا محرک لذت ہے اس قسم کے محرک کی توہین نہیں ہوتی کیونکہ ایک معنی کے لحاظ سے ہر فلسفی شیطانی فلسفی بھی ہوتا ہے اور آزاد انسان بھی! فلسفے کے ایوان شہرت میں بہت سارے شریف و تیز فہم مفکر اسی دروازے سے داخل ہوئے ہیں۔ چونکہ فلسفہ انسان کو فعلیت ذہنی کی ایک دلچسپ اور لذت بخش صورت عطا کرتا ہے جو فطرتِ انسانی کے بہترین
۲۰ پہلوؤں کو نمایاں کرنے کی قابلیت رکھتی ہے، اور چونکہ انسان نے بہر طور فلسفے کو اپنے غم کا مرہم، اپنے درد و الم کی تسکین، اپنے رنج و عذاب کا رفعیہ پایا ہے، خواہ وقتیہ ہی کیوں نہ سہی، اور شکر ہے کہ فلسفے میں لطف بھی موجود ہے، لہٰذا ہر سچے فلسفی کو خوش ہونا چاہیے کہ جس مضمون سے اس کو شغف ہے وہ بالکلیہ عملی قیمت سے معرّیٰ تو نہیں۔

لیکن جو شخص اس محرک کی بنا پر الٰہیاتی صداقت کا جویا ہے اس کو ہمیشہ خبردار رہنا چاہئے۔ یہیں وہ خطرات پوشیدہ ہوتے ہیں جن سے فرانسس بیکن نے اپنے مشہور و معروف "اصنام" میں ہمیں آگاہ کیا ہے۔ اسی محرک کی بنا پر ممکن ہے کہ وہ ایک ایسا نفیس نظام تعمیر کر لے جو حقیقت پر مبنی نہ ہو، کیونکہ ایک باترتیب و منتظم دنیا پریشان و مختل دنیا سے بہرحال زیادہ دل خوش کن معلوم ہوتی ہے۔ یا ممکن ہے کہ رسل کے ساتھ ہم اس فلسفے کو ترجیح دیں جس کی صفت کچھ بالوں کی قمیص کی سی ہو اور ایسی دنیا بنائیں جو حقیقی دنیا سے بھی زیادہ بدتر ہو۔ فلسفیوں کے تفکرات کو

ؔ۔ دیکھو میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) صفحہ ۹۲ وغیرہ۔

کتنی مرتبہ تو ذہنی تعمیرات، خیالی پلاؤ، (یا بالفاظ بیکن) "اصنامِ تماشا گاہ" کہہ کر مردود باب ۲
قرار دیا گیا۔ اور اگر اکثر یہ الزام صحیح ثابت ہوا بھی تو بعض دفعہ اس کی وجہ یہ پائی گئی کہ
بعض نظامات فلسفہ مبالغہ آمیز لذتی محرک کا نتیجہ ہیں۔ اور مجھے خوشی ہے کہ راسس
نے اپنے اُس بیان کی جس میں اس نے فلسفے کو کھیل سے تشبیہ دی تھی ان الفاظ میں تصحیح
کردی ہے: "مجھے اعتراف ہے کہ گو میں فلسفے کے دقائق میں اکثر ذاتی مسرت
محسوس کرتا ہوں، اور بعض دفعہ اس تخیل سے بھی لذت اندوز ہوتا ہوں جو پیشہ ور
طالب علم سے فکر کے جواہر محض اس لیے جمع کروا تا ہے کہ وہ ان کی سختی اور چمک ہی
کو دیکھا کرے، تاہم جب میں اس چیز پر اچھی طرح غور کرتا ہوں تو مجھے ہمیشہ یہی
معلوم ہوتا ہے کہ فی الحقیقت اس الہیاتی نظام میں کوئی حسن و خوبی ہی نہیں جو روحانی
تجربے کا بیان ہونے کی حیثیت سے قیمت نہ رکھتا ہو"[1]۔ لذتی محرک سطحی اور تشبیہی ہے۔
وہ ہیں قلب حقیقت تک نہیں پہنچاتا کیونکہ وہاں تک وہ پہنچا ہی نہیں سکتا۔ ناکافی ہونے
۲۱ اور فلسفے کو لذت کی قربان گاہ پر نذر کردینے کی وجہ سے وہ مردود قرار پاتا ہے!

۳۔ دینیاتی محرک

فلسفہ نسبتاً ایک اعلیٰ تہذیب کو فرض کرتا ہے۔ وہ معرض وجود ہی میں نہیں آتا جب تک کہ قوم اپنے ادب، قانون، مذہبی خدمت اور عقیدۂ دینیہ کو پہلے ہی سے ترقی نہیں دے لیتی۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ فلسفہ معاشری، اخلاقی، و مذہبی رسوم و آداب عقائد و تیقنات کے ارتقا کے بعد منطقی و زمانی طور پر پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ انسان فلسفیانہ غور و فکر کا آغاز کرنے کے پہلے ہی ایک اعلیٰ متمدن ماحول میں مستحکم طریقے سے قائم ہوتا ہے اس لیے وہ تمام تصورات جو اس ماحول سے

[1] دیکھو راسس کی محولہ کتاب صفحہ ۲۳۔

باب۲ مختص ہوتے ہیں مفکر کی ذہن کی ساخت میں اس کے اصطلاحی معنی میں فلسفی بننے کے پہلے ہی داخل ہوجاتے ہیں۔

جس زمانے میں کہ ابھی فلسفیانہ غور و فکر اور تحلیل ذات کا آغاز نہیں ہوتا اکثر ذہنوں پر انھی مذہبی تصورات کا غلبہ ہوتا ہے جو اس تہذیب سے مختص ہوتے ہیں۔ مذہب کے متعلق ان تیقنات سے ابتدا کرنا جن کے ازلی صداقت ہونے کا بغیر کسی تنقید کے ادعائیت کے ساتھ دعویٰ کیا گیا ہے، اور پھر ان تیقنات کی تنقیدی تحلیل کیے بغیر محض تأمل سے کام لے کر ان میں توافق پیدا کرنے اور ان کو ثابت کرنے کی کوشش کرنا فلسفیانہ غور و فکر میں مذہبی محرک سے متاثر ہونا ہے۔ تاریخ فلسفہ میں اس قسم کے محرک کی بیشمار مثالیں ملتی ہیں مشہور مثال قرون وسطیٰ کی مدرسیت ہے، لیکن نو۔مدرسیت، اور بہت سارا عیسائی پروٹسٹنٹ فلسفہ بھی اسی قسم کے محرک سے متاثر ہے۔ ایسے مذہبی تصورات کا قبول کرلینا جو اپنے ماحول میں ناقابل تردید سمجھے جاتے ہیں، اور ایک ایسے فلسفیانہ نظام کا پیدا کرنا جو انھیں حق بجانب ثابت کرے، فلسفیانہ غور و فکر میں مذہبی محرک سے اثر پذیر ہوتا ہے، خواہ مفکر مسلمان ہو یا کنفیشیس کا پیرو، یہودی ہو یا کافر، کیتھولک ہو یا پروتستانت۔

۲۲ لیکن مجھے فوراً اس بات کا اضافہ کرنا چاہئے کہ اس سے میری مراد یہ نہیں کہ ہر دینیت پسند فلسفے کا محرک دینیاتی ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسا انتاج ہے جو بنیادی طور پر غلط ہے لیکن جس کو اکثر اساسی صداقت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ دینیت پسند فلسفے کا محرک اس وقت دینیاتی نہیں کہلاتا جب یہ مسائل فلسفہ کے متعلق کسی مفکر کے عمیق و مخلصانہ افکار کا نتیجہ اور اس کا اظہار ہوتا ہے، اور ماہیت اشیا کے متعلق اس کی عمیق ترین بصیرت کو پیش کرتا ہے۔ اس کا محرک دینیاتی اسی صورت میں کہلاتا ہے جب وہ غور و فکر کی ابتدا ہی میں ادعائی مفروضے کے طور پر قبول کرلیا جاتا ہے۔ چنانچہ سنتیانا نے رائس کے متعلق خوب کہا ہے کہ رائس "کوئی بہت زیادہ قومی عیسائی یقین کا آدمی نہ تھا"۔ تاہم وہ ایک ایسے فلسفیانہ نظریے تک پہنچتا ہے جس کو وہ عمداً دینیت پسند کہتا ہے اور جس کو عام طور پر عیسائی فلسفے کی روح کے مطابق قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن رائس پر مشکل ہی سے یہ الزام لگایا جاسکتا ہے کہ اس کے فلسفیانہ

باب۲

فکر کا محرک دینیاتی تھا۔

اور نہ ہی اس سے یہ مراد ہے، جیسا کہ اکثر یہ سمجھا جاتا ہے کہ ہر نظامِ فکر یا فلسفیانہ
عقیدہ جس کا محرک دینیاتی ہے دینیت پسند ہوتا ہے، یا مذہب کے موافق ہوتا ہے۔
مذہبی تیقنات سلبی بھی ہوتے ہیں اور ایجابی بھی۔ زمانۂ جدید میں بہت سارے عقلی
ماحول جن میں فلسفیانہ اذہان کا نشو و نما ہو رہا ہے بالکل مخالفِ مذہب واقع ہوئے ہیں۔
عقیدہ ملحدانہ بھی ہوتا ہے اور دینیت پسند بھی۔ جو شخص دنیا کے کسی مذہبی تصور کو باطل
کرنے کے لیے فلسفیانہ غور و فکر کرتا ہے وہ بھی اتنا ہی دینیاتی محرک سے متاثر ہے
جتنا کہ وہ شخص جو اس کو ثابت کرنے کے لیے غور و فکر سے کام لیتا ہے۔ "مذہب ایک
خطرناک توہم ہے جس کا قلع قمع کر دیا جانا چاہیئے" یہ ہیں الفاظ فلسفے کے ایک نوجوان
طیلسان کے! یہاں دینیاتی محرک کی سلبی قسم سرگرمِ عمل دکھائی دیتی ہے۔ اور یہ ان
تمام فلاسفہ کے افکار میں بھی سرگرمِ عمل نظر آتی ہے جو فلسفے کا یہ لازمی فرض اور بے مثل
خدمت سمجھتے ہیں کہ مذہب کا استیصال کر دیا جائے۔

دینیاتی محرک کے متعلق اب ہمیں کیا رائے قائم کرنی چاہیے؟ اس کا انحصار
منطقی طور پر تو لذتی محرک پر ہوتا ہے، لہٰذا وہی کمزوری اس میں بھی پائی جائے گی۔ اگر ۲۳
انسان کے مذہبی تیقنات کی فلسفیانہ طور پر حمایت نہیں کی جا سکتی تو پھر مسرتِ انسانی
بھی ناممکن ہے، لہٰذا فلسفے کو چاہیئے کہ ہر طریقے سے ان کو حق بجانب ثابت کرنے کی
کوشش کرے ـــــ یہ ہے استدلال ان لوگوں کا جو دینیاتی محرک کی ایجابی شکل
سے متاثر ہوتے ہیں۔ اگر انسان کے مذہبی تیقنات حق بجانب ہیں، تو پھر مسرتِ انسانی
ناممکن ہے، لہٰذا فلسفے کا کام یہ ہے کہ ان بیہودہ توہمات کو دور کر دے ـــــ یہ ہے
استدلال ان لوگوں کا جو دینیاتی محرک کی سلبی شکل سے متاثر ہوتے ہیں۔ اب کلبیہ
ہمارے سامنے ایک نہایت سادہ اور تباہ کن شکل پیش کر سکتے ہیں: اگر مسرتِ انسانی
ممکن ہے تو مذہبی تیقنات یا تو صحیح ثابت کیے جانے چاہئیں یا غلط، لیکن انھیں نہ صحیح
ثابت کیا جا سکتا ہے اور نہ غلط، لہٰذا مسرتِ انسانی ناممکن ہے۔ مانا کہ کلبیہ صحیح ہیں
اور دینیاتی محرک کی تحویل سلبی لذتی محرک میں ہو سکتی ہے۔ اس طرح لذتی محرک خواہ
اپنی ایجابی شکل میں ہو یا سلبی شکل میں، دینیاتی محرک کی بنیاد قرار پاتا ہے لہٰذا ثانی الذکر بھی

باب۲ اتنا ہی انسان مرکزی، اور سطحی ہے جس قدر کہ اول الذکر۔ یہ بھی فلسفے کو ذاتی تشفی کی قربان گاہ پر نذر کر دیتا ہے۔

علاوہ ازیں اپنے تیقنات کو شدید فکر کی کٹھالی میں پیش نہ کرنا فلسفی کے لیے ایک تناقص ہے۔ یہ یقین کہ خدا کا وجود ہے اور دوسرے تمام مذہبی تیقنات حقیقیت، سادہ کے بقیہ ساز و سامان کے ساتھ رد کر دیے جانے چاہئیں لیکن اس یقین کا بھی کہ خدا کا وجود نہیں وہی حشر ہونا چاہئے۔ خلافِ مذہب یا فطرتی ادعائیت بھی اسی قدر مستحق ملامت ہے جس قدر کہ مذہبی ادعائیت یہ بھی اتنی ہی تعصب آمیز و خطرناک ہے۔ فلسفی کا نصب العین تو یہ ہے کہ ابتدا ہی سے بغیر کسی تعصب یا ذاتی غرض کے فکر کا آغاز کیا جائے۔

تاہم دینیاتی محرک کے عمدہ نتائج بھی ہیں۔ یہاں ہمیں فلسفے کے مطالعے کا نہایت عمدہ اور نہایت دلچسپ طریقہ ملتا ہے۔ بہت سارے طالب علموں نے محض اس جوش کی بنا پر کہ ہم اپنے مذہبی خیالات کو مستحکم طریقے سے ثابت کر دکھائیں اپنے ذہن کو مابعد الطبیعیاتی صداقت کی عمیق ترین گہرائیوں تک پہنچا دیا ہے۔ اور یہ بھی صحیح ہے کہ فلسفہ خود کو نیٹشے جیسے فلسفیوں کے ہیجان انگیز خیالات سے محروم نہیں کر سکتا۔ جو شخص کہ دینیاتی محرک کو بلا کسی لحاظ کے قابل ملامت قرار دیتا ہے وہ خود کو اس کی ان پوشیدہ قوتوں سے جاہل ثابت کرتا ہے جن سے جدید و قابل قدر فلسفیانہ توجیہات کی تخلیق ممکن ہوئی ہے۔ گو کوئی سچا فلسفی ان نظاماتِ فکر کو نظر انداز نہیں کر سکتا جن کو دینیاتی محرک سے متاثر ہونے والے مفکرین نے دنیا کے سامنے پیش کیا ہے تاہم میری رائے میں فلسفے کے حرم میں داخل ہونے کا ایک اور بہتر دروازہ بھی ہے۔

۴۔ اجتماعیاتی محرک

لیکن اس بہتر محرک سے بحث کرنے کے پہلے ایک اور محرک کا ذکر ضروری ہے

جو اس سے بعض دفعہ غلط فہمی کی بنا پر مخلوط کر دیا جاتا ہے۔ یہ اجتماعیاتی محرّک ہے باب۲
اور اس کی توضیح کرتے وقت ہمیں اس مغالطے کو ظاہر کرنا ہے جس کی وجہ سے یہ سائنٹفک محرک کے مساوی سمجھا جاتا ہے۔

ایک نظریہ یہ رائج ہے کہ ہماری ساری معاشری عمارت محض اتفاقی و غیر عقلی تعمیر کا نتیجہ ہے اور اس لیے ظاہر ہے کہ یہ بنیادی طور پر غلط ہے چونکہ سائنس (جو عقلیت کے ہم معنی فرض کی جاتی ہے) البتہ ایک جدید شئے ہے یا کم از کم جماعت کے علم کی صورت میں اس کی تکمیل ہمارے ہی سامنے ہوئی ہے، سمجھایہ جاتا ہے کہ ان اعمال میں عقل کا کوئی نشان نہیں ملتا جن سے مختلف ادارے، نصب العین، رسوم و قوانین پیدا ہوئے ہیں، جو ہماری تہذیب جدید کا خلاصہ ہیں۔ لہٰذا زمانۂ جدید کے انسان کا (جو زمانۂ جدید سے تعلق رکھنے کی وجہ سے موجودہ پریشان اجتماعی، صناعی و بین الاقوامی حالت سے واقف ہے) حقیقی کام یہ ہے کہ وہ جدید طبیعی و کیمیائی سائنس کی بنیاد پر اجتماعی و سیاسی سائنس کی تحتِ ہدایت ایک ایسے عقلی اجتماعی نظام کی تعمیر کرے جو موجودہ غیر عقلی نظام کی جگہ لے لے۔ موجودہ نظام کو اس لیے از کار رفتہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کی بنا اس اصول پر ہے کہ "ہر شخص اپنی ذات کے لیے، جو سب سے آخر ہو وہ شیطان کے حوالے" سائنس کے علم سے
کام لے کر ہمیں ایک بہتر دنیا پیدا کرنی چاہئیے جو اس اصول پر مبنی ہو کہ بڑی سے بڑی ۲۵
تعداد کی خواہشات یا اغراض کی تشفی کی جائے۔

شیکسپیر ہملٹ کی زبانی کہلواتا ہے "دنیا کی کل بگڑی ہوئی ہے! ہائے غضب میں اس کے درست کرنے کے لیے کیوں پیدا ہوا" لیکن مقدمے کی صداقت کو مانتے ہوئے ان دنوں ہم میں سے بہت سارے یہ کہیں گے کہ زمانۂ جدید کے انسان کا کیا ہی مبارک امتیاز ہے کہ وہ اس کے درست کرنے کے لیے پیدا ہوا ہے! اور چونکہ بیمار دنیا کا علاج جدید حکیمانہ علم کی مومیائی سے کیا جانا چاہئیے جو بظاہر اس کی عفونت کے دور کرنے کا واحد علاج نظر آتا ہے، لہٰذا فکر و نظر کا یہ طریقہ سائنس اور سائنس کے طریق کار کے متعلق بہت زیادہ باتیں بناتا ہے۔ اتنی زیادہ کہ بندی کو یہ دھوکا ہو سکتا ہے کہ شاید اس فلسفے کا محرک سائنس ہے۔

اب جو شخص اِس مروّجہ نظریے کو ناقابلِ انکار صداقت سمجھ کر تسلیم کرتا ہے باب ۲
اور ایک ایسے فلسفے کی تشکیل کے لیے غور و فکر سے کام لیتا ہے جو اس کی تائید میں
ہو وہ اجتماعیاتی محرّک سے متاثر ہے۔ یہ امر کہ درحقیقت اس کا محرّک سائنس نہیں
اس واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک وہ تمام قدیم مسائل متروک
قرار دیے جاتے ہیں جو اس وقت کی پیداوار تھے جب اِنسان نے غرض سے
خالی ہو کر دنیا کی ماہیت جاننے کی کوشش کی تھی۔ ان مسائل کی مثال یہ ہے:
مسئلۂ وحدت و کثرت، تغیّر و ثبات، میکانیت و غائیت، صورت و مادہ وغیرہ۔
اس کا دعویٰ ہے کہ جس فلسفے کی تشکیل اس قسم کے سوالات کے جواب دینے کی کوشش
میں ہوئی ہو وہ محض اسی وجہ سے قدیم فرسودہ اور ناقص قرار دیا جا سکتا ہے۔
وہ کون شخص ہے جو جدید اجتماعی و سیاسی علوم کی ترقی پر خوش نہیں؟ کون ہے
جس کو اس امر کا صاف اعتراف نہیں کہ موجودہ معاشری نظام میں صریح نقائص
پائے جاتے ہیں؟ کون ہے جس کو بیکس و بے بس غریبوں، مغموم و محزون بیواؤں،
خانہ بدوش یتیموں، ضعیفوں، اپاہجوں اور ان بیشمار بے نام و نشان فاقہ زدہ ۲۶
پناہ گیروں سے جو اس دنیا میں بستے ہیں ہمدردی نہیں؟ لیکن محض اس بنا پر اس
بیہودہ امید کو ہم کیوں اپنے سینے میں جگہ دیں کہ اس عظیم الشان کائناتی مشین کے لیے
انسانی رہبری کی بدولت ایک زمانہ وہ بھی آئے گا جب پردۂ دنیا پر کوئی غریب
ستم رسیدہ، غم خوردہ انسان باقی نہ ہوگا، اور جب ایسا زمانہ آئے گا تو جدید نوعِ انسان
کی فعلیتِ عقلی کی وجہ سے (جو اس سے لطف اندوز ہونے کے لیے پیدا ہوگی)
اس حالت کو دائمی طور پر باقی رکھا جائے گا اور یہ مسلسل طور پر بہتر ہوتی جائے گی!
یہ ایک ایسا فلسفۂ حیات ہے کہ یقیناً کوئی عمیق النظر فلسفی اس کو اختیار نہیں کر سکتا۔
اس کا اختیار کرنا اس امر کا اعتراف کرنا ہے کہ ہمیں حقیقی دنیا کا علم نہیں ہو سکتا،
اس کا اختیار کرنا شور و پکار کے ساتھ خواب و خیال کی دنیا میں داخل ہونا ہے!
سنتیانا نے کہا ہے کہ جس فلسفے کا محرک دینیات ہوتی ہے وہ "در اصل نظام
باقی و خرافات کے دائرے میں ہوتا ہے جس کے لیے احتمالات بے محل ہوتے ہیں" لیکن
لیکن وہ مانتا ہے کہ یہ اس فلسفے سے رتی برابر بہتر نہیں جو اجتماعیاتی محرک سے

باب ۲ متاثر ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ "اگر ایک آدمی یہ کہے کہ چاند سورج کا بھائی ہے اور دوسرا کہے کہ نہیں وہ اس کا لڑکا ہے تو سوال یہ نہیں کہ ان میں کس تصور کے صحیح ہونے کا زیادہ احتمال ہے بلکہ سوال یہ ہے کہ کیا ان دو میں سے کوئی ایک بھی حقیقت کے مطابق ہے؟ جب ایمان و تخیل کسی نتیجے کے متعلق پہلے ہی سے فیصلہ کر لیے ہوتے ہیں تو اب شہادتوں کو فراہم کیا جاتا ہے"

۵ حکیمانہ محرّک

میں نے اوپر کہا ہے کہ فلسفے کے عظیم الشان مسائل دراصل اس وقت پیدا ہوئے کہ جب انسان نے اغراض سے خالی ہو کر یہ جاننے کی خواہش کی کہ دنیا کیا ہے۔ حقیقت کی ماہیت کو جاننے کی اس بے غرض خواہش ہی کو میں فلسفیانہ غور و فکر کا حکیمانہ محرک کہتا ہوں کیونکہ یہی محرک ایک عالم سائنس کو اپنے مخصوص اختباری تحقیقات کے پورا کرنے پر آمادہ کرتا ہے فلسفے کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ فلسفہ اور سائنس ایک ساتھ پیدا ہوئے ہیں اور جب انسانی علم بڑھتا چلا تو رفتہ رفتہ علوم مخصوصہ فلسفے سے علیٰحدہ ہوتے گئے۔ اسی واسطے فلسفے کو صحیح طور پر "اُمّ العلوم" کہا جاتا ہے۔ فلسفہ ۲۷
اور سائنس کے اختلافات کچھ ہوں، اور اختلافات ہیں ضرور، یہ امر کہ دونوں کی ابتدا ایک ساتھ ہوئی ہے ظاہر کرتا ہے کہ فلسفیانہ فکر کا محرک وہی رہا ہے جو سائنس کا تھا۔ اور یہ صرف وہ خالی از غرض اور نہ بجھنے والی خواہش تھی کہ جو بھی جانا جا سکتا ہے جان لیا جائے۔

فلاطون اور ارسطو دونوں نے اس کو سمجھ لیا تھا۔ تھیٹی ٹس کو فلسفے کے بعض غامض اصطلاحی مسائل سنانے کے بعد فلاطون سقراط کی زبانی کہلواتا ہے:
"مجھے گمان ہے کہ تم نے اس سے پہلے ان مسائل پر غور کیا ہو گا؟"
"ہاں سقراط، میں جب بھی ان پر غور کرتا ہوں مجھے حیرت ہوتی ہے، بخدا

باب۲ مجھے حیرت ہوتی ہے اور میں جاننا چاہتا ہوں کہ آخر ان کے معنی کیا ہیں؛ اور بعض دفعہ میرا سر چکرانے لگتا ہے۔"

"میرے عزیز تھیٹی ٹس، یقیناً تھیوڈورس کو تمہاری فطرت کے متعلق صحیح بصیرت حاصل تھی، جب ہی تو اس نے کہا تھا کہ تم فلسفی ہو، کیونکہ حیرت فلسفیوں کا مخصوص احساس ہے اور فلسفے کی ابتدا حیرت ہی سے ہوتی ہے[۱]۔"

اور شاید ارسطو کے ذہن میں یہی عبارت تھی جب اس نے سطور ذیل لکھے تھے؛

"حیرت ہی کی وجہ سے انسان نے قدیم زمانے میں موجودہ زمانے کی طرح فلسفیانہ غور و فکر شروع کیا؛ ابتدا میں تو وہ قریبی مسائل کے متعلق حیرت کرتا تھا لیکن رفتہ رفتہ عظیم تر پیچیدگیاں اس کو متحیر کرنے لگیں.... لیکن جو شخص بھی حیران و متحیر ہوتا ہے اس کو اپنے جہل کا احساس ہوتا ہے... اگر انسان نے جہالت سے نجات حاصل کرنے کے لیے فلسفیانہ طور پر فکر کی تو ظاہر ہے کہ اس نے حکمت کا تعاقب علم کی خاطر کیا نہ کہ کسی اور فائدے کی خاطر۔ واقعات کی رفتار سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ زندگی کی سہولت و آرام کے تمام سامان مہیا ہونے کے بعد ہی اس قسم کے علم کی تلاش شروع ہوئی ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ ہم اس قسم کے علم کا تعاقب کسی خارجی فائدے کی خاطر نہیں کیا کرتے جو ہمیں اس سے حاصل ہو سکتا ہے[۲]۔"

۲۸ اس امر کا اعتراف کیا جانا چاہئیے کہ علم کو علم ہی کی خاطر حاصل کرنے کی جو خواہش ہوتی ہے اس کی تشفی سے ہمیں ایک اعلیٰ درجے کی لذت بھی ملتی ہے۔ اسی لیے حکیمانہ محرک کا لذتی محرک کے ساتھ خلط ملط ہو جانا نہایت آسان ہے۔ لیکن ہمیں یہاں لذتیت کے مشہور و معروف استبعاد سے سابقہ پڑتا ہے۔ اگر ہم محض اس

۱۔ دیکھو مکالماتِ فلاطون، انگریزی ترجمہ از جوٹ اشاعت چہارم، جلد چہارم صفحہ ۲۱۰-

۲۔ مابعد الطبیعیات ارسطو، ترجمہ بیک دل کی کتاب (Sourcebook in Ancient Philosophy) (مبادی فلسفۂ قدیم)، صفحہ ۲۱۷-

باب ۲

لذت کی خاطر علم حاصل کرنا چاہیں جو حصول علم سے ملتی ہے تو ہمیں شاید وہ حقیقی لذت حاصل ہی نہ ہو جو تجربۂ علمی کے ساتھ ہوا کرتی ہے۔ ہم اس لذت کی خواہش اسی وقت کر سکتے ہیں جب ہم علم کو محض علم ہی کی خاطر حاصل کرنا چاہیں۔ کیونکہ اگر ہمارے حصولِ علم کا کوئی اور محرک ہو تو یہ خارجی واقعہ کے علم کی راہ میں حائل ہو سکتا ہے اور ہمیں حقیقت کا واقعی علم حاصل ہونے کی بجائے وہ علم حاصل ہوتا ہے جو ہمیں خوش کن معلوم ہوتا ہے۔ اس تنقید کا انطباق پاؤسن کے اس قول پر بھی ہو سکتا ہے: "انتہائی محرک جو انسان کو کائنات کی ماہیت پر غور کرنے کے لیے آمادہ کرتا ہے ہمیشہ اس خواہش پر مشتمل ہوتا ہے جس کی وجہ سے انسان اپنی زندگی کے معنی اور اس کی بدایت و غایت کے متعلق کسی نتیجے تک پہنچنا چاہتا ہے۔ اسی لیے فلسفے کے ابتدا و انتہا کی تلاش اخلاقیات میں کی جانی چاہیئے"[1]۔ فلسفیانہ فکر کا مناسب و گراں قدر محرک تو علم ہی کی خاطر علم کا حاصل کرنا ہے اور یہی حکیمانہ محرک ہے۔ فلسفی وہ ہے جو تھیای ٹٹس کی طرح یہ جاننا چاہتا ہے کہ آخر فلسفیانہ سوالات کے جواب کیا ہیں۔ اس کا سر بعض دفعہ ان سوالات پر غور کرنے کی وجہ سے چکرا تا ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ وہ ان سوالات پر محض اس لیے غور کرتا ہے کہ اس کو ایک ذہنی مدہوشی حاصل ہو بلکہ محض اس لیے کہ وہ کچھ بنا یا ہی اسی طرح گیا ہے۔ جب تک کہ انسان انسان ہے اور تجسس کی نہ بجھنے والی آگ اس کی فطرت میں روشن ہے، اس وقت تک ایسے لوگ موجود ہوں گے جو اپنی زندگی فلسفے کے لیے وقف کر دیں گے خواہ انھیں نہ کوئی مخصوص لذت حاصل ہو نہ غم سے نجات ملے، خواہ
عقائد دینیہ میں بالکل کوئی اثر باقی نہ رہا ہو، خواہ دنیا کو بہتر بنانے کی خواہش محض فضول نظر ۲۹
کیوں نہ آئے۔ جب تک کہ دنیا انسان کے ذہن کو مہیب و پُر اسرار نظر آتی ہے اس وقت تک فلسفہ آب و تاب کے ساتھ سخن ران و سخن آرا رہے گا۔ انسان فطرۃً عاقل ہونے کی وجہ سے اس وقت تک آرام نہیں لے سکتا جب تک کہ اس کی نگاہوں کے سامنے سے پردہ نہ اٹھ جائے۔

---

[1] ۔ فریڈرش پاؤسن کی کتاب: (A System of Ethics) (نظام اخلاقیات) انگریزی ترجمہ از فرینک تھلی صفحہ ۲۔

باب ۳

فلسفے کا مطالعہ کسطرح کیا جائے؟

ا۔ فلسفے کی اصطلاحات

۳۰ فلسفے کی اصطلاحات چند ایسی خصوصیات کی حامل ہیں کہ ان سے مبتدیوں کو آگاہ کردیا جانا چاہیئے۔ ان خصوصیات کو واضح کرنے کے لیے ان اصطلاحات کے اعلیٰ اقسام کا ذکر ضروری ہے جس میں ان کی ابتدا کا خصوصیت کے ساتھ لحاظ رکھا جانا چاہیئے۔

(أ) **عام الفاظ جو اصطلاحی معنی میں استعمال ہوتے ہیں**۔ فلسفی اس بات کے عادی ہیں کہ عام و معمولی الفاظ کو خاص اصطلاحی معنی میں استعمال کریں۔ یا وہ اکثر دو یا زیادہ الفاظ کو ترکیب دیکر ایک ایسا جملہ بنائیں گے جو فلسفے میں ایک خاص مفہوم کو تعبیر کرے گا جس کا غیر فلسفیوں کو گمان تک نہ ہوگا۔ یا وہ کسی ایسے لفظ کے مختلف معانی میں تمیز قائم کریں گے جو عام طور پر واضح و غیر مشتبہ سمجھا جاتا ہے۔ ہماری زبان'

باب ۳ یا کسی زبان کے عام معمولی الفاظ کے یہ تین مختلف استعمالات طالب علم کے لیے خصوصیت کے ساتھ پریشان کن ثابت ہوتے ہیں کیونکہ وہ ان الفاظ کے وہی معنی لیتا ہے جو اس نے عام استعمال میں سیکھے ہیں اور اس طرح فلسفی کے حقیقی معنی کے سمجھنے سے قاصر رہتا ہے۔ اس سے یہ التباس فکری پیدا ہوتا ہے کہ مصنف کا مطلب بالکل صاف ہے حالانکہ عمیق البصائر طالب علم کی سمجھ سے بالکل باہر ہوتی ہیں۔ فلسفے کے ہر معلم کا یہ عام تجربہ ہے کہ طالب علم اس سے کہتا ہے کہ اس نے فلسفے کی کوئی خاص عبارت
۳۱ سمجھ لی ہے حالانکہ ضروری خیالات کو اس نے ہرگز نہیں سمجھا۔ معمولی الفاظ کو بالکل نئے معنی میں استعمال کرنے کی ایک دو مثالیں مبتدی کو اس دھوکے سے محفوظ رہنے میں مدد دیں گی۔

ابتدائی تعلیم رکھنے والا بھی یہ سمجھتا ہے کہ وہ لفظ حادثہ (Event) کے معنی سے واقف ہے۔ اس نے بچپن سے تاریخی حوادث کا مطالعہ کیا ہے اور حادثے کے لفظ کو فطرۃً تاریخ انسانی کے اہم واقعات سے ملا دیتا ہے مثلاً جنگ عظیم کے بعد صلح کا ہونا، لنڈبرگ کا پیرس کو ہوا میں اڑ کر جانا یا وہ فطرت کے کسی اہم واقعے کا خیال کرتا ہے مثلاً سورج گہن کا لگنا یا کوہ آتش فشاں کا پھٹنا اور اس کو ایک حادثہ سمجھتا ہے۔ یا وہ کسی معاشری معاملے کا خیال کرتا ہے جیسے پہلوانی کا کوئی کرتب وغیرہ۔ معمولی زندگی میں ہم اس لفظ کا استعمال اس واقعے کی تعبیر کے لیے کرتے ہیں جو تاریخ، یا حیات معاشری یا فطرت میں رونما ہوتا ہے لیکن نو طالب علم کو ڈاکٹر وائٹ ہڈ کی کتاب (Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge) (تحقیق اصول علم فطری) پڑھنے دو، جہاں لفظ حادثہ اکثر جگہ نہایت اصطلاحی معنی میں استعمال ہوا ہے، اور اس کے لیے ہفتوں کے مطالعے کے بعد بھی اس امر کا سمجھنا تقریباً ناممکن ہوگا کہ اس مشہور فلسفی کی اس چھوٹے سے معمولی لفظ سے کیا مراد ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر وائٹ ہڈ کے تصانیف کے مطالعہ کرنے والوں نے خصوصی مضامین لکھے ہیں جن میں یہ بحث کی گئی ہے کہ حادثے سے اس کی کیا مراد ہے[۱]۔ اس میں بھی شک کیا جا سکتا ہے کہ آیا فلسفے بعض اساتذہ نے بھی

[۱] فلوسافیکل ریویو جلد ۳۰ نمبر ۱۱ء وغیرہ پر مضمون دیکھو، ڈاکٹر وائٹ ہڈ کا نظریۂ حوادث (Dr. Whitehead's theory of Events)۔

باب ۲ صاف طور پر سمجھا ہے کہ وائٹ ہڈ کی اس لفظ سے کیا مراد ہے۔ بلکہ اس میں بھی شک ہو سکتا ہے کہ خود وائٹ ہڈ بھی جانتا ہے کہ درحقیقت اس لفظ سے وہ کیا تعبیر کرنا چاہتا ہے۔ کیونکہ یہ لفظ اس کے سارے فلسفے پر دلالت کرتا ہے، اور اس سے اس کی مراد سمجھنے کے لیے ہمیں اس کے نہایت مشکل و پیچیدہ فلسفے پر اچھی طرح مہارت حاصل کرنی چاہئیے۔ علاوہ ازیں یہ فلسفہ خود ابھی سیال حالت میں ہے۔ ڈاکٹر وائٹ ہڈ کا فلسفہ جوں جوں پایۂ تکمیل کو پہنچتا جا رہا ہے وہ 'حادثے' کے لفظ کے تضمن کو بدلتے جا رہے ہیں۔ اسی لیے وہ خود نہیں جانتے کہ ان کے فلسفے میں اس
۳۲ لفظ کے کیا معنی ہوں گے۔ ہمعصر مصنفین و عہدِ سلف کے اکابر فلاسفہ کی تصانیف سے اس واقعے کی بیشمار مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ طالب علم کا ایک اہم مسئلہ یہ دریافت کرنا ہوتا ہے کہ ایک فلسفی نے معمولی الفاظ کو کن اصطلاحی معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس کو یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئیے کہ دوسرے مذاہب کے فلسفی اس مخصوص لفظ کو ممکن ہے کہ اسی اصطلاحی معنی میں استعمال نہ کریں بلکہ صرف اسی صورت میں اس مخصوص معنی میں استعمال کریں جب وہ اس فلسفی کی تعلیمات کا ذکر کر رہے ہوں جس نے اس مخصوص معنی کو ایجاد کیا ہے۔ دوسرے سلسلے میں ممکن ہے کہ وہ اس کو معمولی معنی میں لیں، یا ایسے خاص معنی پہنائیں جو دوسرے فلسفی کے استعمال سے بالکل مختلف ہوں۔ فلسفے کی ہر نوع ایسے مخصوص اصطلاحی لغات استعمال کرتی ہے جن کو دوسرے مذاہب کے فلسفی اختیار نہیں کرتے الّا اس صورت کے جب ان کو مخالفین کی آراء کا ذکر کرنا پڑتا ہے۔ اسی ایک واقعے نے بہت سارے طالب علموں کو فلسفے سے متنفر کر دیا ہے اور اسی بنا پر اس کو محض لفاظی قرار دیا گیا ہے۔

دوسری قسم کی مثال کے لیے صفاتِ اولیہ و ثانویہ پر غور کرو جو فلسفۂ جدید کے ارتقائی زمانے میں ایک نہایت موثر تعلیم رہی ہے۔ ہر معمولی شخص ان دونوں الفاظ کے معنی جانتا ہے لیکن جان لاک و بشپ بارکلے جیسے فلسفیوں نے صفاتِ اولیہ و صفاتِ ثانویہ سے کیا مراد لی اور ان کے امتیاز کو کس طرح سمجھا، ان کی تصانیف پر

حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ نیز دیکھو (Proceedings of the Aristoteli or society) بابت سنہ ۱۹۲۲ تا سنہ ۱۹۲۳ صفحہ ۲۹ وغیرہ۔

باب ۳ پر غور و خوض کرنے والوں کے لیے اب تک بہی ایک ما بہ النزاع مسئلہ ہے۔ عام الفاظ
کو ترکیب دے کر ایک نہایت اصطلاحی لفظ بنانے کے طریقے کی یہ صرف ایک
مثال ہے۔ سیموئل الکزنڈر کے تصانیف میں 'مکان۔ زمان' کا لفظ ہمعصر فلسفے کی
ایک جلی مثال ہے۔

تصور، خیر، تجربہ جیسے الفاظ پر غور کرو۔ لفظ تصور کے فلسفے میں کم از کم چار مختلف
معنی ہیں اور اتنے ہی معنی لفظ تصوریت کے ہیں جو فلسفیانہ فکر کی عام قسم کا ایک
نام ہے۔ لفظ تصور کے جتنے مختلف معنی ہیں اتنے ہی لفظ خیر کے ہیں اور اتنے
ہی متناقض۔ تجربے کا لفظ تو خصوصیت کے ساتھ حیران کن ہے۔ فلسفۂ تیجیت میں
۳۲ تو اس کے نہایت اصطلاحی اور مخصوص معنی ہیں جس کا سمجھنا اتنا ہی مشکل ہے
جتنا کہ وائٹ ہڈ کے فلسفے میں لفظ حادثہ کا سمجھنا۔ لیکن اسی لفظ کو دوسرے
فلسفیوں نے بالکل مختلف معنی میں استعمال کیا ہے۔ طالب علم کو چاہئے کہ جس
مخصوص فلسفے میں یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان کے اصطلاحی معنی کو سمجھنے کی
اہمیت کا احساس کریں۔ تم کبھی یہ فرض نہ کر لینا کہ عام معنی وہی ہیں جو اصطلاحی
معنی ہیں یا ایک اصطلاحی معنی وہی ہیں جو دوسرے۔

(ب) علم کے دوسرے دائروں کے اصطلاحی الفاظ فلسفے میں
مختلف اصطلاحی معنی میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ روزمرہ کے معمولی الفاظ
کے متعلق جس حالت کا ابھی ذکر ہوا وہی حالت سائنس، دینیات، فن اور علم و تہذیب
کے دوسرے پہلوؤں کے اصطلاحی حدود کی بھی ہے۔ فلسفے کے بہت سارے اصطلاحی
الفاظ فلسفیوں نے کسی دوسرے مخصوص فطری یا معاشری علوم سے یا تمدن کے کسی
شعبے سے لیے ہیں۔ اور فلسفے میں ان الفاظ کے معنی اِن معانی سے بالکل مختلف
ہو گئے ہیں جن سے کہ یہ لیے گئے تھے۔ برعکس عمل بھی معمولی الفاظ و اصطلاحی الفاظ
دونوں میں جاری رہا ہے۔ فلسفیانہ اصطلاحی الفاظ کو علوم مخصوصہ اور عوام نے
اختیار کر لیا ہے اور ان الفاظ کے فلسفیانہ معنی بعض دفعہ کچھ کم ہو گئے اور بعض
دفعہ تو بالکل مفقود ہو گئے ہیں۔ مثلاً لفظ حقیقیت کے ادب، نقاشی، موسیقی
اور سیاسیات میں ایک معنی ہیں اور فلسفے میں بالکل دوسرے۔ دراصل اس لفظ کے

باب ۳ فلسفے میں تصوریت کی طرح مختلف معنی ہیں۔ لفظِ خدا عام زبان میں ایک معنی
رکھتا ہے، عیسائی دینیات میں دوسرے اور ہیگل کے جیسے تصوری فلسفے میں تو بالکل
ہی مختلف۔ لفظِ توانائی ایک اصطلاحی لفظ ہے جس کو مختلف فلسفیوں نے لیا ہے
اور اس کے معنی بدل کر اس کو اپنے مقصد کے موافق کر لیا ہے۔ لفظِ ارتقا جب
۲۴ حیاتیاتی علوم میں استعمال ہوتا ہے تو اس کے معنی مختلف ہوتے ہیں اور جب وہ
مشہور فرانسیسی فلسفی ہنری برگسان کے فلسفۂ ارتقائے تخلیقی میں یا ہربرٹ اسپنسر کے
فلسفے میں استعمال کیا جاتا ہے تو بالکل مختلف معنی رکھتا ہے۔ بیشمار مثالیں ان اصطلاحی
الفاظ کی دی جا سکتی ہیں جن کو فلسفیوں نے کسی مخصوص دائرۂ علم سے لیا اور ان
کو اپنے مقصد کے مطابق کر کے نئے اصطلاحی معنی کا انھیں حامل بنا دیا۔ فلسفیانہ
اصطلاحی حدود جو عام استعمال میں داخل ہو گئے ہیں ان کی اچھی مثالیں ارسطو کے
مقولات یا عام اسمائے جنسی ہیں، جو یہ ہیں: جوہر، کمیت، کیفیت، اضافت،
زمان، مکان، وضع، حال، فعل و انفعال، نیز کانٹ کے مقولات علیت، وجوب،
امکان و احتمال۔ ولیم جیمس نے اپنی کتاب (Pragmatism) (نتیجیت) کے
"فہم عام" والے باب میں ان پر دلچسپ بحث کی ہے اور یہ بتانے کی کوشش
کی ہے کہ کس طرح اُن نکتہ پردازوں نے جو قبل تاریخی دور میں گزرے ہیں ان مقولات
کو پیدا کیا، ارسطو نے صورت بخشی، قرونِ وسطیٰ کے مدرسیہ نے جلا بخش کر انھیں
معین و محکم کیا اور اس عمل سے گزر کر وہ فلسفۂ عوام کے بنیادی عمومی تصورات
قرار پائے (دیکھو حصّۂ چہارم باب سوم، ۴) اس قسم کی مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ
کس طرح طالب علم کو اس امر کے فرض کر لینے سے مجتنب رہنا چاہیے کہ کسی اصطلاحی علمی، یا
دینیاتی لفظ کا فلسفیانہ استعمال وہی ہوتا ہے جو عام علمی و دینیاتی استعمال ہے۔

(ج) اصطلاحی حدود جو فلاسفہ نے ایجاد کیے ہیں۔ فلسفی مخصوص
اصطلاحی حدود کو اپنے معنی کی تعبیر کے لیے ایجاد کرنے کے حق کا بھی دعویٰ کرتے ہیں۔
درحقیقت، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا مخصوص علمی دائروں کے بہت سارے اصطلاحی
الفاظ اور زبان کے بہت سے عام لفظ ایسے ہیں جن کو کسی فلسفی نے ایجاد کیا ہے۔
جن الفاظ کے لیے ہم فلاطون، ارسطو یا عہدِ عتیق کے دوسرے اکابر فلاسفہ کے زیرِ منت ہیں

باب۳

اپنی تعداد میں اتنے زیادہ ہیں کہ جس شخص نے اس مسئلے کا خاص مطالعہ نہ کیا ہو اس کو ہرگز اس کا یقین نہ آئے گا۔ ہماری تہذیب کے دائرے میں ہر عظیم الشان فلسفی نے زبان کو مختلف الفاظ سے مالا مال کیا ہے جو اس کے فلسفے میں ایک اصطلاحی معنی رکھتے ہیں اور جن کو وہ ایک خاص مقصد سے استعمال کرتا ہے۔ یہ زمانۂ سلف کے مفکّرین کے متعلق ہی صحیح نہیں، بلکہ موجودہ زمانے کے فلسفی بھی برابر مخصوص اصطلاحی
الفاظ پیدا کر رہے ہیں۔ انگریزی زبان میں نیوٹرلزم[1] (تعدیلیت) اور سبسٹنس[2] ایسے ۲۵
الفاظ کی اچھی مثالیں ہیں۔ اسی طرح نیٹشے کے الفاظ (Supernensch) (فوق الانسان) اور (Uuwertung aller Werte) (تجاوز عن القیمت) سپنگلر کا ڈیونیسیکی و بطلیموسی نظریات تاریخ کے درمیان قائم کردہ امتیاز، برگسان کا لفظ (Elan Vital) (جوشِ حیات) ڈریش کا لفظ (Entelechy) (صورت) جس کو اس نے ارسطو سے لیا ہے اور (Logistic) کا لفظ جو عام طور پر جدید علامتی منطق کو دوسری قسموں سے ممیّز کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ جو اصطلاحی الفاظ کہ فلسفے میں پیدا ہوتے ہیں ان کو فلسفیانہ سیاق و سباق ہی میں رکھ کر سمجھا جا سکتا ہے۔ چونکہ ہماری زبان کا اتنا زیادہ حصہ فلسفے کا پیدا کردہ ہے، جو امّ العلوم ہے، اسی لیے ادب و لسانیات کا ہر طالب علم فلسفے کے کسی قدر علم کو نہایت مرغوب سمجھتا ہے۔ زیادہ تر یہی وجہ ہے کہ فلسفے کی تعلیم نہایت عظیم الشان تمدّنی و علمی قیمت رکھتی ہے

۲۔ مصطلحاتِ فلسفیہ پر کس طرح عبور حاصل کیا جائے

فلسفے کے ہر طالب علم کو اپنے ساتھ ایک خاص فلسفیانہ لغت رکھنا چاہئے

---

[1] (Neutralism) [2] Subsistence

باب ۲ جس میں وہ وقت بوقت ان اصطلاحات کو لکھتا جائے جو اس کے لیے خصوصیت کے ساتھ حیران کن ثابت ہوتے ہیں، اس میں کسی لفظ کے مختلف معنی کے اظہار کے لیے چند اقتباسات بھی ہوں تو بہتر ہے۔ یہ اچھا طریقہ ہے کہ فلسفے کی جو بھی کتاب یا اصطلاحی مضمون تم پڑھو تو اس کی مصطلحات کی ایک فہرست بنا لو۔ جو اہم الفاظ یا جملے استعمال کیے گئے ہیں ان کو یکجا جمع کر لو اور ان کے مختلف معنی میں امتیاز کرو۔ چھوٹے ایک جلد والے لغات پر بھروسا مت کرو مرے کی جدید (Dictionary of the English Language) یا (Century Dictionary and Encyclopedia) استعمال کرو ثانی الذکر لغت میں فلسفیانہ الفاظ کی تیاری چارلس پیرس کی زیر ہدایت ہوئی ہے جو امریکہ کے بڑے فلسفیوں میں سے ہے، ان میں سے بہت سارے الفاظ کی تعریف تو خود پیرس ہی نے لکھی ہے۔ اسی ایک وجہ سے یہ کتاب فلسفے کے طلباء کے لیے دائمی قیمت رکھتی ہے۔

۳۶ فلسفے کی مصطلحات کی لغوی تعریف کا پڑھ لینا کافی نہیں۔ جو الفاظ تمھاری سمجھ میں نہیں آتے ان پر دوسرے طلباء کے ساتھ بحث کرو اور دیکھو کہ کیا وہ بھی ان کی وہی توجیہ کرتے ہیں جو تم نے کی ہے۔ اپنے استاد یا معلم یا کسی ایسے شخص سے جس کا تجربہ و مطالعہ وسیع ہو پوچھو کہ وہ ان الفاظ کے کیا معنی لیتا ہے۔ اس بات کا خیال نہ کرو کہ لفظ اتنا آسان ہے کہ اس کے معنی پوچھتے تم کو شرم آتی ہے۔ یہ نہ سمجھ لینا کہ کسی لفظ کا فلسفیانہ استعمال محض اس لیے سادہ یا سہل ہے کہ لفظ ہی ایسا ہے کہ ہر شخص اس کو جانتا ہے۔ جیسا کہ اوپر بتلایا گیا روزمرہ کے استعمال کے عام ترین الفاظ بھی اکثر دفعہ نہایت عمیق فلسفیانہ معنی رکھتے ہیں جو عام معنی سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ مثلاً جارج سنٹیانا نے لفظ ہے کے مختلف معانی پر ایک اہم فلسفیانہ مضمون لکھا ہے۔ فلسفے کے آغاز ہی میں طالب علم کو ایک اہم نکتہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس کے لیے یہ فرض کر لینا نہایت ضروری ہے کہ جو بھی لفظ وہ فلسفے کی کسی کتاب میں پڑھتا ہے، گو وہ زبان کا کتنا ہی آسان یا سہل لفظ کیوں نہ نظر آتا ہو، ممکن ہے کہ فلسفی کے لیے کوئی خاص معنی رکھتا ہو۔ اس واقعے کا پورا علم رکھنا اس مضمون کی حیران کن مصطلحات کے مقابلے کے لیے تیار ہو جانا ہے

فلسفے کی اصطلاحات کا سیکھنا تو ضروری ہے، تاہم اس بات پر بھی کافی

زور دیا جانا چاہیے کہ مبتدی یہ امید نہیں کر سکتا کہ وہ محض الفاظ کے معنی کے متعلق باب ۳
مشیانہ نکتہ سنجی کرنے سے اس مضمون میں ترقی کر سکے گا۔ بہت سارے بالقوی فلسفی
فلسفیانہ الفاظ کو اپنے لیے صاف واضح و معین کرنے کے کھیل میں کچھ ایسے پڑ گئے کہ
انھوں نے اکابر فلاسفہ کے اساسی بصائر کو نظر انداز کر دیا۔ اور بہت ساروں نے
پست ہمت ہو کر یہ جاننے کی کوشش ہی چھوڑ دی کہ فلسفہ کیا ہے اور کیا کہتا ہے۔

طالب علم کو اپنا مطالعہ جاری رکھنا چاہیئے گو بہت سارے تصورات
صاف طور پر اس کی سمجھ میں نہ آئیں۔ بعد میں چل کر یہ خود صاف ہو جائیں گے۔ کسی
عبارت سے تم جتنا سمجھ سکتے ہو سمجھ لو اور آگے بڑھ چلو۔ یاد رکھو کہ ہر فلسفی کا یہ
میلان ہوتا ہے کہ جو کچھ بھی وہ لکھتا ہے اس میں اپنے تمام فلسفے کو بیان کر دے۔ ۳۷
اگر تم کسی ایک مضمون یا کتاب سے اس کے فلسفے کو سمجھ نہ سکو تو دوسری کتابیں
پڑھو۔ اگر کسی بعد والی تصنیف پر کام کر رہے ہو تو اس کی ابتدائی تصانیف کو
بھی دیکھ ڈالو، یہاں تمھیں وہ فلسفہ ملے گا جس کو اس نے اپنے خیالات کے پختہ
ہونے سے پہلے اختیار کیا تھا۔ ایک ہی مضمون کے متعلق کسی فلسفی کی ابتدائی و
آخری تصانیف کا مقابلہ کرو۔ اس قاعدے کی پابندی سے کسی مفکر کے غوامض و
مصطلحات پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ فلسفی کا اتنا گہرا مطالعہ کرو کہ اس کے نظام تصورات
کی اصطلاحیت سے گزر کر اس کے فلسفے کی روح تک جا پہنچو۔ اگر تمھیں مضمون پر
مہارت حاصل کرنا ہے تو پھر ایسا کرنا تمھارے لیے بالکل ضروری ہے۔

کسی نظامِ فکر کے بہترین نمائندے کا انتخاب کر لو، پھر جو کچھ وہ کہتا ہے
اس کو بار بار پڑھو، یہاں تک کہ تم اس کی روح اور اس کے عام نقطۂ نظر کو اچھی
طرح سمجھ چکے ہو۔ لیکن جو کچھ وہ کہتا ہے ابھی اس پر حکم نہ لگاؤ۔ اس پر یقین نہ کرو۔
اس کے خیالات پر ہمدردانہ غور کرو۔ لیکن انتہائی سمجھ کر اس کو قبول نہ کر لو۔ یاد رکھو کہ
وہ بھی بہت سارے فلسفیوں میں سے ایک فلسفی ہے۔ وہ فلسفیانہ افکار
کے ایک نوع کی نمائندگی کرتا ہے۔ دوسرے انواع کے عظیم الشان نمائندے بھی
موجود ہیں۔ کوئی فلسفی تمھیں یہ دھوکا نہ دے کہ "کیمیائے اکبر" کا صرف وہی مالک ہے
جس سے تمام فلسفیانہ رموز و اسرار منکشف ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ تمھیں خود اپنی ذات سے

باب ۳ اس کی تلاش کرنی ہے۔ تمھیں کسی ایسے فلسفی کے جادو میں نہ آجانا چاہئیے جس کی تصانیف سے تمھیں یہ معلوم ہوتا ہو کہ اس نے اس کیمیا کو پالیا۔ یہ فلسفہ حقیقت کے رازہائے سربستہ کی دائمی تلاش ہے۔ کوئی ایک نظام فکر، یا کوئی ایک فلسفی خواہ وہ کتنا ہی عظیم الشان کیوں نہ ہو، اس کے تمام علوم و فہوم کا اجارہ دار نہیں بن سکتا۔ نہ ہی فلسفہ اصطلاحی الفاظ کی مردہ ہڈیوں میں محدود ہو سکتا ہے وہ کسی محدود ذہن یا مجموعۂ اذہان سے مستنفد نہیں ہو سکتا۔ وہ تمام حدود سے باہر ہے۔ ساری اشیا کا "ابدیت کی روشنی" میں مطالعہ کرنا یہ تھی اسپنوزا کی استغراق پیدا کرنے والی خواہش! ۳۸ اگر اس کو نہایت مشکل قرار دیا جائے تو اسی فلسفی کے ایک مخلد الذکر مقولے سے ہماری ہمت بڑھتی ہے: "تمام عمدہ چیزیں اتنی ہی مشکل ہوتی ہیں جتنی کہ وہ نایاب"

۳۔ تعلیم کا دوری نظریہ اور اس کا انطباق فلسفے کے مطالعے پر

اے، ین، وائٹ ہڈ A. N. Whitehead نے کسی جگہ تعلیم پر ایک عمیق النظر بحث[1] کی ہے اور ایک نہایت دلچسپ و قیمتی نظریہ پیش کیا ہے جس کا انطباق فلسفے کے مطالعے پر بھی ہو سکتا ہے۔ ہم اس نظریے کو تعلیم کا دوری نظریہ کہیں گے۔

وائٹ ہڈ کا خیال ہے کہ کسی دائرۂ علم پر مہارت حاصل کرنے کے لیے

---

[1] دیکھو وائٹ ہڈ کی کتاب The Aims of Education and other Essays کا تیسرا باب (The Rythmic Claims of Freedem and Necessity) یہاں پر ہبرٹ جرنل جلد ۲۱ صفحہ ۲۵۷ وغیرہ سے مدد لیا گیا ہے۔

باب ۳ تین ضروریات کا پورا ہونا لازمی ہے۔ یہ دلچسپی، ضبط، اور آزادی ہیں۔ جو چیز طالب علم کے لیے دلچسپ نہیں ہوتی، اس پر وہ اپنی قوت نہیں صرف کرتا۔ جس چیز پر مہارت حاصل کرنی ہے وہ طالب علم کے لیے اتنی دلچسپ ہونی چاہیے کہ وہ اس کو پوری پوری طرح سمجھنے کی خواہش محسوس کرنے لگے۔ لیکن مہارت پیدا کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اس مضمون کی اصطلاحات سے کشتی لڑ کر اس کی کمر توڑ دے۔ تفصیلات کا علم صبر، مواظبت و محنت کے ساتھ مطالعہ کر کے حاصل کیا جانا چاہیے۔ اس کو ڈسپلین یا ضبط کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ تمام تفصیلات دائمی طور پر یاد نہیں رکھی جا سکتیں ان پر قابو حاصل ہو جانے کے بعد یہ ذہن سے نکل جاتی ہیں اور اکثر پھر واپس بھی نہیں ہوتیں۔ اگر طالب علم کو یقینی طور پر اس قوت کا استعمال کرنا ہے جو اس دائرۂ علم سے حاصل ہوتی ہے تو پھر ان تفصیلات کو اس کے ذہن سے نکل جانا ہی چاہیے۔ کیونکہ طالب علم کو تو چاہیے کہ وہ اس علم کے قوانین و اصول کی تہ تک جا پہنچے اور تفصیلات محض وہ آلات قرار دیے جانے چاہئیں جن کی وجہ سے وہ ان اساسی اصول پر قوی دسترس حاصل کر سکے۔ اس عمیق بصیرت سے طالب علم کو آزادی حاصل ہوتی ہے، کیونکہ اسی کی وجہ سے وہ اس دائرۂ علم کا اس قدر ماہر ہو جاتا ہے کہ نئی چیزوں کو پیدا کر کے اس علم میں اضافہ کر سکتا ہے۔ اس طرح کسی مضمون میں مہارت حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم دلچسپی سے ابتدا کریں، ضبط سے ہو گزریں اور آزادی تک جا پہنچیں۔ یہ ہے وائٹ ہڈ کا نظریۂ تعلیم۔

بہرحال وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ ہر طالب علم کے لیے ان تینوں ۳۹
ضروریات کا اس کی تعلیم کے ہر مرحلے میں پورا ہونا ضروری ہے۔ اسی وجہ سے وائٹ ہڈ کے نظریے کو دوری نظریہ کہتے ہیں۔ جوں جوں طالب علم اپنے مطالعے میں ترقی کرتا جاتا ہے، اس کو استادگی سی آزادی محسوس کرنی چاہیے۔ اور جس دائرۂ علم میں وہ مہارت حاصل کرنے کی کوشش کر رہا ہے اس کو چاہیے کہ اس میں اپنی دلچسپی باقی رکھے اور اس کی تشفی بھی کرتا جائے۔ اور جب تک کہ دلچسپی اور آزادی دونوں کی تشفی نہ ہوتی جائے گی (حتیٰ کہ اس وقت بھی جب وہ تفصیلات سے کشتی لڑ رہا ہو)

باب ۳

طالب علم کا اپنے مضمون سے شغف اور اس کی اہمیت کا احساس مفقود ہوتا جائیگا۔ اس کا کام ایک مسلسل و بے معنی بیگار بن جائے گا۔ اسی لیے کسی مضمون کے مطالعے میں ابتدا سے انتہا تک دلچسپی، ضبط و آزادی باری باری سے موجود ہونے چاہئیں مہارت تامہ کی غایت تک پہنچنے کے لیے یہی دوری حرکت مسلسل جاری رہنی چاہیے۔ اسی لیے وائٹ ہڈ کا یہ کہنا صحیح ہے کہ ہم اپنے نوجوانوں کی تعلیم کی تکمیل پروفیسروں کی محض تکو اس سے ہرگز نہیں کر سکتے۔ بعض علم کا محرک وہ خواہش ہونی چاہیئے جو دلچسپی کی تشفی چاہتی ہے اور بعض کا محرک تفصیلات پر مہارت حاصل کرنے کی وہ آرزو جس سے ضبط یا ڈسپلین کی تشفی ہوتی ہے۔ لیکن ساتھ ساتھ ایسے وقفے بھی ہونے چاہیئیں جس میں آزادی بھی تشفی پا سکے۔ شروع سے آخر تک یہاں تعلیم ذات کے اصول کو تسلیم کیا گیا ہے۔

تعلیم کے اس دوری نظریے کا فلسفے کے مطالعے پر انطباق کرتے ہوئے طالب علم یہ پائے گا کہ وہ اس نظریے کے مطالبات کو اسی صورت میں بہترین طریقے سے پورا کر سکتا ہے اور اپنے کام سے اسی وقت پورا فائدہ حاصل کر سکتا ہے جب وہ کسی ایک مضمون کو تین دفعہ پڑھے۔ جو کچھ تمہیں پڑھنا ہے ایک دفعہ دلچسپی کی خاطر پڑھو۔ ہر چیز کو سمجھنے کی کوشش نہ کرو۔ جو تصورات تمہارے لیے صاف نہ ہوں ان کو محض نوٹ کر لو۔ عبارت کو محض یہ دریافت کرنے کی خاطر پڑھو کہ اس میں تمہاری دلچسپی کی کونسی کونسی چیزیں ہیں۔ پڑھتے وقت اپنے تخیلات کو مختلف تصورات سے مصروف بازی رکھو۔ عمداً اس بات کی کوشش کرو کہ اس سرسری مطالعے سے تمہیں جتنی لذت حاصل ہو سکے حاصل ہو جائے۔ کیونکہ یہ محض دلچسپی کی تشفی کی خاطر پڑھا جا رہا ہے۔ اس کافی تیز مطالعے کے ختم ہو جانے کے بعد ایک لحظے کے لیے کتاب کو نیچے رکھدو اور اپنی ذہنی کیفیت کو بدل ڈالو۔ اب یہ ارادہ کر لو کہ تم اس منتخب عبارت کو سمجھنے کی پوری
۴۰ کوشش کروگے۔ اس ارادے کی تشفی کی خاطر آہستہ آہستہ احتیاط کے ساتھ پھر پڑھو۔ اس کو ضبط یا ڈسپلین کی خاطر پڑھو۔ یہ کافی مشکل کام ہوگا کیونکہ اب تمہارے ذہن کا مقابلہ مصنف کے ذہن سے ہو رہا ہے۔ اگر وہ غالب نظر آئے تو پست ہمت

باب ۳

نہ ہو جاؤ۔ اس کی مصطلحات سے مقابلہ کرو۔ اس کے اہم جملوں و سطروں کے نیچے لکیر کھینچو۔ اس کے استدلال کی تحلیل کرو اور اس کا ایک خاکہ بناؤ۔ اگر وہ اس عبارت کے لکھنے میں وقت صرف کر سکتا تھا جیسا کہ اس نے کیا، اور اس کی تحریر کے طبع کرنے کے لیے اس کے ناشرین اخراجات برداشت کر سکتے تھے تو یقینی تم بھی اتنی کوشش کر سکتے ہو کہ اسی کے طریقے سے اس کے خیالات کو سوچو۔ اگر تمھارا یہ خیال ہے کہ وہ خود نہیں جانتا کہ وہ کیا کہ رہا ہے تو اس کا بار ثبوت تمھاری گردن پر ہے۔ ممکن ہے کہ خود تم اس قدر تیرہ دماغ یا کاہل ہو کہ اس کے خیالات کی تہ تک پہنچ نہ سکے۔ لیکن اس امر کا اعتراف کرنے کے پہلے تمھیں مکرر غور کرنا چاہیے اور سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اب شاید تم نے دوسرا سخت مطالعہ ختم کر لیا ہے، اور دلچسپی اور ضبط دونوں کے مطالبات کی تشفی کر دی ہے۔ اب پھر اپنی ذہنی کیفیت کو بدل ڈالو اور آزادی کی تشفی کے لیے تیار ہو جاؤ۔ انتقاد یا استنطاق کا پہلو اختیار کرو۔ اپنے اور مصنّف کے درمیان مکالمہ قائم کرو۔ اپنے نفس سے پوچھو کہ کیا وہ مصنّف کے اساسی تصورات سے، جیسا کہ اب وہ اس کی سمجھ میں آئے ہیں، اتفاق کرتا ہے۔ مصنف سے مختلف ذہنی سوالات کرو۔ ان مسلمات کو تشکیل دینے کی کوشش کرو جو اس کی تحریر میں پوشیدہ ہیں۔ جو کچھ کہ اس نے کہا ہے اس سے کم از کم وقتیہ طور ہی پر ایک خاص اثر مرتب ہونے دو۔ اس کے مضمون کی آہستہ آہستہ ورق گردانی کرو اور اس کے استدلال کے اہم حصے کا خلاصہ کرو۔ یہ تیسرا مطالبہ تمھاری آزادی کے مطالبے کی تشفی کرے گا۔ اب تمھیں اس بات کے لیے تیار ہو جانا چاہیے کہ جو کچھ تم نے پڑھا ہے اس پر فلسفیانہ بحث کرنے کے لیے جماعت میں یا کسی استاد یا دوست کے پاس جا سکو۔ تمھیں اپنے کام میں ایک قسم کی مہارت کا احساس ہو گا۔ اس میں شک نہیں کہ آدمی اپنے ذہنی کیفیات میں تغیر نہیں پیدا کر سکتا جس طرح کہ وہ برقی روشنی کو کھول یا بند کر سکتا ہے۔ لیکن تعلیم کی ان تین اہم ضروریات کو تسلیم کرنا اور اپنے کو جہاں تک ممکن ہو سکے ان کی اثر پذیری کے لیے ملائم بنانا نہایت اہمیت رکھتا ہے۔

ہر جدید سبق میں اس دوری عمل کی تکرار کرو اور اس مضمون کا نصاب ۱۴ باب ۲
ختم ہونے تک تم اپنے کو فلسفے کے سمجھنے اور اس کی گہرائیوں کا اندازہ کرنے کے قابل پاؤ گے یہ تمھاری فطرت کے تینوں بنیادی مطالبوں کی تشفی کرے گا، یہ ایک ایسی چیز ہے جو مشکل ہی سے ہر مضمون کے متعلق کہی جاسکتی ہے۔ استقامت کے ساتھ اس کا یہاں تک مطالعہ کرو کہ تم اس کے ماہر ہو جاؤ اور پھر تمھیں وہ برترین عقلی مسرت حاصل ہوگی جو خصوصیت کے ساتھ فلسفیانہ علم ہی میں پائی جاتی ہے۔

باب (۴)

فلسفیانہ طریقہ

ا۔ فلسفیانہ طریقے کی اہمیت

کیا فلسفے کے علمی اصطلاحی طریقے بھی ہیں؟ کیا استدلال کے ایسے خاص طریقے ۴۲
پائے جاتے ہیں جو ان کے استعمال کے جاننے والے کو قلب حقیقت تک پہنچا سکتے ہیں؟ فلسفے میں بعض ہی سوال اتنی اہمیت رکھتے ہیں، کیونکہ ان کے جواب ہی سے اس امر کا تعین ہو سکتا ہے کہ آیا فلسفے کو بھی نجوم و کیمیا کی طرح کہنہ و کاذب علوم کے عقلی انبار میں چھوڑ دیا جا سکتا ہے یا اس کو علم انسانی کے جدید شعبوں میں ایک دائمی مرتبہ عطا کیا جا سکتا ہے۔

فلسفے کی ہر نوع نے جو نئی دنیا میں رتبہ حاصل کیا ہے ایک خاص طریقے کے ساتھ ترقی کی ہے۔ ہر نوع کے سمجھنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس کے استدلال کے بنیادی طریقے یا طریقوں کو سمجھا جائے۔ جن مفکرین نے فلسفے کی ہر نوع میں

باب۲ نہایت قیمتی اضافے کیے ہیں انھوں نے عمداً مخصوص طریقوں سے اپنی تحقیقات کو جاری رکھا ہے۔ علاوہ ازیں، اسی وجہ سے کہ انھوں نے دراصل، وہی طریقہ یا طریقوں کا استعمال کیا ہے ہم فلسفیوں کو کسی نوع فکر کے نمایندے قرار دینے میں حق بجانب ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ فلسفی اپنے مخصوص نظریات و تعلیمات کی تکمیل میں اکثر ایک دوسرے سے کافی اختلاف رکھتے ہیں۔

کسی مفکر کے رتبے کے جانچنے کا یہ اچھا معیار ہے کہ آیا وہ اپنے نتائج تک اتفاقاً جا پہنچا ہے یا کسی خاص طریقے سے۔ فلاسفہ ہمیشہ اس معیار کا استعمال کرتے رہے ہیں۔ غیر فلسفیوں نے جو زندگی کے فلسفے کی توضیح کی ہے اس کو ۴۳
اس لیے تسلیم نہیں کیا جاتا ہے کہ یہ ضرب المثل کی سی نوعیت رکھتا ہے اور اس میں وہ توافق نہیں پایا جاتا ہے جو کسی خاص طریقے سے تعبیر شدہ فلسفے میں ہوتا ہے۔ اکابر فلاسفہ کی تحریرات میں بہت ساری مغلق یا مبہم عبارتیں صرف انھی لوگوں کی سمجھ میں آگئی ہیں جنھوں نے ان کی تصانیف کو اتنا پڑھا ہے کہ ان کے طریقے سے واقف ہو گئے ہیں۔ اس لیے طالب علم کا یہ جان لینا کہ عام طور پر فلسفیانہ طریقہ کیا ہے اور نیز وہ مخصوص طریقے کیا ہیں جن کو فلسفے کے مختلف مذاہب اختیار کرتے ہیں، نہایت اہمیت رکھتا ہے۔

۲۔ استخراجی نظامات کی عام ساخت

ہمیں شکر رس و تیز فہم علمائے ریاضیات و علمائے منطق کی جفاکش تحقیقات کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ زمانۂ جدید میں ان کی وجہ سے استخراجی نظامات کی عام صوری ساخت واضح و متعین کر دی گئی ہے۔ یہ نظامات چند اصول موضوعہ و مسلمات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ جن عام تصورات کا ان اصول موضوعہ و نظامات میں استعمال کیا جاتا ہے ان کی صحت کے ساتھ تعریف کر دی جاتی ہے۔ ان کو

"ابتدائی تصورات" کہا جاتا ہے۔ استخراجی نظام کے اصولِ موضوعہ و تعریفات باب۲
اپنے نظام میں مستقل سمجھے جاتے ہیں گو وہ کسی دوسرے نظام میں مستقل نہ ہوں۔
انھی اصولِ موضوعہ و تعریفات پر مسائلِ اثباتی کا مدار ہوتا ہے۔ ہر مسئلۂ اثباتی
کا ثبوت بالآخر نظام کے ابتدائی عناصر پر منحصر ہوتا ہے، لیکن ان مسائلِ اثباتی
کا ایک سلسلہ قائم ہو سکتا ہے جو ایک دوسرے کے ثبوت میں استعمال کیے
جاتے ہیں۔ استخراجی نظام مسائلِ اثباتی کے تمام مجموعے پر مشتمل ہوتا ہے، اس میں
ان کے ثبوت اور وہ ابتدائی عناصر بھی داخل ہیں جن پر یہ مبنی ہیں۔ اگر وہ استدلال
جس سے یہ مسائلِ اثباتی ثابت کیے جاتے ہیں صائب و مدقق ہو تو سارے
استخراجی نظام میں باطنی توافق ہوتا ہے۔ اس توافق کا ایک اہم معیار یہ ہے کہ
اس نظام میں موجودات کا ایک بالکل مختلف مجموعہ رکھ دیا جاتا ہے۔ اگر
نظام کی صورت میں بغیر کسی تغیر کے پیدا ہونے کے یہ تبدیلی ممکن ہو سکے تو
ہم یہ جان لیتے ہیں کہ اس نظام میں ایک اعلیٰ درجے کا باطنی توافق پایا جاتا ہے۔

۴۴ ایسے نظامِ استخراجی کی ایک مثال علم ہندسۂ مستوی ہے۔ پانچ علوم متعارفہ
اور ان حدود کی تعریفات جو ان علوم متعارفہ میں استعمال ہوتے ہیں اس نظام
کے ابتدائی عناصر ہیں، اور وہ قضایا جو ان علوم متعارفہ کے ذریعے ثابت
کیے جاتے ہیں مسائلِ اثباتی ہیں۔ ان تمام سے نظامِ علم ہندسۂ مستوی کی تشکیل
ہوتی ہے، یہ ایک ایسا نظام ہے جس میں تقریباً کامل باطنی توافق پایا جاتا ہے۔
حال میں دوسرے ابتدائی تصورات کے استعمال سے بہت سارے دوسرے
علوم ہندسہ کی تعمیر ہوئی ہے مثلاً ریمان کا علم ہندسہ۔ ان میں سے ہر ایک
میں توافق کا ایک اعلیٰ درجہ موجود ہوتا ہے۔ ارسطو کی منطق قیاسی ایک دوسرا
استخراجی نظام ہے جس میں حقیقی توافق ذات پایا جاتا ہے، لیکن حال میں
علمائے منطق نے بہت ساری ایسی منطق دریافت کر لی ہیں جو اتنی ہی یا اس
سے زیادہ متوافق ہیں۔

باب ۳

۳۔ استخراجی فلسفیانہ نظامات

تمام فلسفیانہ فکر اپنی ساخت کے لحاظ سے اصل میں استخراجی ہوتی ہے گو وہ کتنی ہی استقرائی حیثیت کا اظہار کیوں نہ کرے۔ بالفاظِ دیگر کوئی فلسفی اس امر پر کتنا ہی مصر کیوں نہ ہو کہ وہ مادی واقعات سے، یا تجربۂ حواس سے یا ایسے جزئی معطیات سے ابتدا کرتا ہے جو ہر ایک کے مشاہدے و ملاحظے کے لیے موجود ہوتے ہیں تاہم وہ ان معطیات کی توجیہ کے لیے بعض اساسی اصول کو ضرور استعمال کرتا ہے۔ ایمانیول کانٹ جو ایک عظیم الشان جرمن فلسفی ہے اور جس نے انتقادیت عقل نظری لکھی ہے اور جس نے در اصل فلسفے کو انتقاد پسند اور با طریق بنایا ہے، ان اصول کو جو معطیات کی توجیہ کے لیے استعمال ہوتے ہیں حضوری اصول کہتا ہے۔ کیونکہ وہ ان کو تجربۂ حواس سے منطقی طور پر مقدم مانتا ہے۔ یہ کانٹ کے نزدیک وہ شرائط ہیں جو علمِ انسانی کو ممکن بناتے ہیں۔ ان حضوری اصول میں سے بعض کو اس نے مقولات کہا ہے، اسی واسطے بعض دفعہ فلسفی معطیات حواس پر مقولات کے انطباق کا ذکر کرتے ہیں۔ کانٹ نے دوسرے عام اصولوں کو عقل نظری کے ڈھانچے، تنظیمی تصورات، اور وجدانات محض کہا ہے۔ اس امر سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ اس نے ان کو کن ناموں سے پکارا یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس نے ان کو ہر فکر کے اوّل درجے کے لابدی ضروریات قرار دیا ہے۔ جب کانٹ نے اپنے مشہور و معروف سوالات اٹھائے کہ علمِ انسانی کیسے ممکن ہے؟ حضوری یا منطقی طور پر وہ ضروری اصول کیا ہیں جو علم کے امکان کا باعث ہیں؟ وہ شرائط کیا ہیں جو ہر علم کے لیے لابدی ہیں؟ تو وہ فلسفیانہ مسائل پر غور کرنے کے ایک نئے طریقے کا موجد اور فلسفۂ انتقاد کا بانی قرار پایا۔ اس نے اس امر کو بالکل تسلیم کر لیا کہ یہ
۴۵ حضوری اصول — مقولات، ڈھانچے، وجدانات — اتنے ہی اساسی ہیں جتنے کہ

باب۲

عالم ریاضیات کے نزدیک علوم متعارفہ و تعریفات۔ لہٰذا یہ جاننا نہایت ضروری ہے کہ وہ ابتدائی اصول کیا ہیں جن پر علم کا انحصار ہوتا ہے[1]۔

فلاسفۂ جدید کا اس امر پر عام طور پر اتفاق ہے کہ فلسفیانہ تفکر اصول توجیہ یا مقولات کا استعمال و انتاج ضرور کرتی ہے، گو ان میں سے بعض فلسفی علم انسانی کی اس مخصوص تحلیل کے متعلق اہم شبہات رکھتے ہیں جو کانٹ نے پیش کی ہے۔ فلسفیانہ تفکر تامل پر مبنی ہے۔ وہ فہم عام، سائنس، فن، مذہب کے مختلف معطیات کو جمع کرتی ہے اور ان معطیات پر ان عام تر مقولات کے ساتھ فکر کرتی ہے جو علم کے کسی مخصوص شعبے میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ ان عام تر مقولات کا جاننا ضروری ہے۔ کسی فلسفی کے استدلال کا اچھی طرح سمجھنا محض اس امر پر منحصر ہے کہ ہم اس فلسفی کی توجیہ کے اساسی اصول سمجھ جائیں۔ کسی مخصوص فلسفی کی تصانیف کے ابتدائی تصورات کیا ہیں؟ اس سوال کے پوچھنے میں طالب علم کو کبھی رکنا نہیں چاہیے۔

۲۔ فلسفیانہ تفکر کے مفروضات

فطرۃً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ایسے عام اصول بھی پائے جاتے ہیں جو فلسفے کی ہر قسم کے تحت موجود ہوتے ہیں۔ ہم نے ابھی یہ کہا ہے کہ ہر فلسفی انفرادی طور پر اساسی مقولات کے ایک مجموعے کا استعمال کرتا ہے۔ لیکن کیا کوئی ایسا مجموعہ بھی ہے جو ہر فلسفی کو، خواہ وہ ذاتی طور پر کسی بھی قسم کے فلسفے کی نمائندگی کرتا ہو، تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ کیا کوئی مشترک و کلی اصول موضوعہ کا ایسا مجموعہ بھی ہے جس پر سارے فلسفے کا انحصار ہوتا ہے؟

اس امر کا کشادہ پیشانی کے ساتھ اعتراف کیا جانا ضروری ہے کہ بعض

---

[1] میری کتاب Anthology of Modern Philosophy میں کانٹ کے انتخابات دیکھو۔

۴۶ باب۲ انتہائی اضافیت پسند اور سخت متشکک ایسے بھی ہیں جو اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ اصول کا کوئی ایسا مشترک مجموعہ پایا جاتا ہے جو سارے فلسفے کی بنیاد قرار دیا جا سکے۔ اِن مفکرین کا یہ استدلال ہے کہ فلسفے کا تعین لازمی طور پر یا تو شخصی و انفرادی خصوصیات طبع سے ہوتا ہے یا اس معاشری ماحول سے جس سے فلسفی تعلق رکھتا ہے۔ ایسے مفکرین کے نزدیک فلسفیانہ مسائل میں اتفاق کا حاصل کرنا قطعاً ناممکن ہے۔ ہمارا فلسفہ وہی ہو گا جو ہم ہیں یا جو ہمارا نظام معاشری ہے انھی میں سے ایک نہ ایک ہر فلسفیانہ نظام کا مبدأ انتہائی ہوتا ہے اور اتحاد عمومی ناممکن ہے۔

اِن اختلافات کے مدنظر جو زمانۂ گذشتہ کے فلسفیانہ نظامات میں ہمیشہ پائے جاتے تھے اور اب بھی موجودہ زمانے کے نظامات میں ملتے ہیں اس رائے کی تائید میں کافی دلیل موجود ہے۔ تاریخ فلسفہ کا مبتدی بہت جلد یہ خیال قائم کر لیتا ہے کہ ہر بعد میں آنے والے فلسفی نے اپنے پیشرو کے آرا کو مسمار کر دیا اور ہر ایک نے ایسے نظری نظام کی بنا ڈالی جو خود اس نظام کے اتنا ہی قابلِ جراحت نکلا جس کو کہ اس نے تباہ کیا تھا۔ یا کم از کم بعد میں آنے والے مفکرین نے اس کو تار تار کر دیا۔ تاریخ فلسفہ کے پہلے تعارف سے یہ اثر قائم ہوتا ہے کہ یہاں بت شکنی کا بازار خوب ہی گرم ہے۔

اس امر کا بھی اعتراف لازمی ہے کہ جو فلسفی یہ بتلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کی رائے میں فلسفیانہ طلب کے عام مفروضات کیا ہیں وہ بھی ہمیشہ ان مفروضات میں وہی رنگ پیدا کر دیتے ہیں جو خود ان کے اپنے خاص فلسفے سے مختص ہوتا ہے۔ فلسفی کے لیے یہ نہایت ہی مشکل امر ہے کہ وہ سارے فلسفیانہ تفکر کے اساسی مفروضات کو ان مفروضات سے جدا کر دے جو اس کے اپنے فلسفے سے مخصوص ہیں۔ اس کی شہادت اس واقعے سے ملتی ہے کہ کوئی فلسفی اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ وہ کسی ایک ہی قسم کے فلسفے سے مختص کر دیا جائے۔ اپنے قلب کی گہرائیوں میں ہر فلسفی یہ محسوس کرتا ہے کہ دوسرے فلسفیوں کے نظریات میں بھی بہت کچھ صداقت پائی جاتی ہے،
اس لیے وہ یہ باور کرنا چاہتا ہے کہ اس کی رائے اس معنی کر کے بمشکل ہے کہ اس کا ۴۷

باب ۲

فلسفہ دوسروں کے فلسفے کی بہ نسبت متخالف آرار کی صداقت پر زیادہ حاوی ہے۔ ایسے مفکر کو تصوریت یا حقیقت یا نتیجیت کا حامی کہنا یا اس کو کسی اور فلسفیانہ نام سے پکارنا اس کی ویسی ہی ہتک کرنا ہے جیسی کہ کسی بیل کے سامنے سرخ جھنڈا ہلانا۔ تاہم جس کسی کو فلسفے کی کہانی بیان کرنی ہوتی ہے جو لوگوں کی سمجھ میں آسکے، اس کو اس خطرے میں پڑنا ہی پڑتا ہے۔ اس کو ان عنوانات کا استعمال کرنا ہی چاہیئے۔ اور وہ ایسا کرنے میں حق بجانب بھی ہے کیونکہ خود فلسفی اس جرم کے مرتکب ہوتے ہیں کہ وہ سارے فلسفیانہ تفکر کے عام اصول کو ان اصول سے خلط ملط کر دیتے ہیں جو فلسفے کی کسی ایک نوع سے یا خود ان کے اپنے شخصی نقطۂ نظر سے مخصوص ہیں۔ جب فلسفی اصول کے ان اقسام میں تمیز کرتے ہیں تو پھر یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ ہم اس خارجی و کلی فلسفے کے لیے ایک نام تجویز کریں اور ہر اپنے کاموں کو خصوصی آراء کے لیے اٹھا رکھیں یا ان کو بالکلیہ ترک ہی کر دیں۔ یہ فلسفیوں کا ہی تصور ہے کہ ان مشترک اصول کو واضح اور اجاگر نہیں کیا گیا جن پر ان سبھوں کا اتفاق ہے اور فلاسفہ میں بظاہر کوئی اتحاد و اتفاق نہیں۔ بہر حال یہ امر کہ ان اصول کو واضح نہیں کیا گیا اس بات کا ثبوت نہیں کہ یہ وجود ہی نہیں رکھتے یا اپنی فطرت ہی کے لحاظ سے ناقابل علم ہیں۔ فلسفی بننے کے لیے کم از کم یہ فرض کرنا تو ضروری ہے کہ کوئی چیز ایسی بھی پائی جاتی ہے جس کو فلسفہ کہتے ہیں اور جس کے لیے ہم اپنی قوتیں صرف کرنے میں حق بجانب ہیں۔ کم از کم یہ ایک ایسا اصول معلوم ہوتا ہے جس کے متعلق کوئی سچا فلسفی سنجیدگی کے ساتھ شبہہ نہیں کر سکتا۔

۵۔ فلسفے کے مفروضات کے متعلق ہاکنگ کا بیان

امریکن فلاسافیکل اسوسی ایشن کے ایک حالیہ اجلاس میں

باب ۲ پروفیسر ڈبلیو، ای ہاکنگ (W. E. Hocking) نے اپنے صدارتی خطبے میں فلسفیانہ عزم کے اساسی مفروضات کے تشکیل کی اہم ضرورت کی طرف حاضرین کی توجہ منعطف کی اور انھوں نے خود ان مفروضات کو ظاہر کرنے کی ایک نہایت قابلِ تعریف اور سنجیدہ کوشش بھی کی ہے۔ ہم یہاں ان کی پیش کردہ فہرست پر مختصر طور پر غور کریں گے۔

اولاً، فلسفی کو یہ ماننا چاہیے کہ دنیا میں جزی معانی پائے جاتے ہیں۔

معنی کا انکار کرنا فلسفہ کی اصل جڑ ہی کو کاٹ ڈالنا ہے۔ اور جو لوگ اس نتیجے پر
۴۸ پہنچے ہیں کہ سارے معنی عدیم البقا ہیں، یا مشکوک حقیقت رکھتے ہیں، وہ محسوس کرتے ہیں کہ ان کا فلسفیانہ تفکر سے جو شغف تھا وہ زائل ہوتا جا رہا ہے۔ ان کی جدت ماری جاتی ہے، وہ عالم ہرزہ گو بن کر رہ جاتے ہیں، یا فلسفیانہ صداقت کو چھوڑ کر کسی اور تلاش میں لگ جاتے ہیں۔ لیکن اس مفروضے کی توجیہ ہمیں اس طرح نہیں کرنی چاہیے کہ صرف جزی معانی ہی کا وجود ہے اور ان جزی معانی کی کلیت بے معنی ہے۔ اگر جزی معانی کا وجود ہے تو پھر معنی واحد کا وجود بھی ضروری ہے یا کم از کم دنیا من حیث کل کے بھی معنی ہونے چاہئیں تاکہ جزی معانی کا وجود ممکن ہو سکے۔ کیونکہ جیسا کہ ہاکنگ بجا طور پر کہتا ہے "جب تک کہ کُل حیات کے معنی نہ ہوں حصص کے معنی پر فریب ہوں گے" اور یہی بات اور زیادہ شدت کے ساتھ ان کلیتوں کے متعلق بھی صحیح ہے جو اور زیادہ عام ہوتی ہیں مثلاً مملکت، بنی نوع انسان، دنیا۔ محض اس وجہ سے کہ جب ہم مے معنی سے کیف اندوز ہونا چاہتے ہیں، اور خصوصاً عظیم تر کلیتوں کے معنی سے، تو یہ جام چھلک جاتا ہے، ہمیں ان کلیتوں کے معنی کے وجود کی طرف سے اندھے نہ بن جانا چاہیے۔ وسیع تر معانی اس شعاع کے مانند ہیں جس کا ٹنی سن نے اپنی ایک مشہور نظم میں ذکر کیا ہے۔ یہ بات خصوصیت کے ساتھ جامع ترین معنی،

---

۱ میری کتاب Anthology of Modern Philosophy سے نقل کیا گیا۔ اس کتاب میں ہاکنگ کے خطبۂ صدارتی کا زیادہ تر حصہ دیا گیا ہے جو فلاسوفیکل ریویو کی جلد ۳۲، صفحہ ۱۴۱ تا صفحہ ۱۵۵ سے ماخوذ ہے۔

یعنی کُل کے معنی کے متعلق صحیح ہے۔ یہ فریب بخش ہیں، بعید ہیں، اور جب کسی ایسے باب ۴
کُل کے معنی جو کم وسیع ہے تاریک ہو جائیں اور نظر سے غائب ہو جائیں تو ہمیں
ان جامع ترین معنی کا اور زیادہ سختی کے ساتھ تعاقب کرنا چاہیے۔

۴۹ دوسرا مفروضہ جو ہر فلسفی کو تسلیم کرنا چاہیے یہ ہے کہ انسان اپنی عقل اور دیگر
ساز و سامان کی وجہ سے جزی معانی کو، اور کُل کے معنی کو بھی یا اس میں سے کسی حصے
کو سمجھنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ اگر کسی مخصوص معاملے میں ہم معنی کے دریافت کرنے میں
ناکامیاب بھی رہیں تاہم ہمیں یہ فرض کر لینا چاہیے کہ معنی ضرور موجود ہیں اور اگر ہم ان
پر "ابدیت کی روشنی" میں نگاہ ڈالیں تو ہم انھیں دریافت کرنے کے قابل ہوں گے
ہم "اسرارِ ازل" پر جیسی چاہیں بحث کریں تاہم ہمیں ناامید نہ ہو جانا چاہیے کہ
ہم اپنی عقل کی مدد سے اس راز کو کسی قدر فاش نہیں کر سکتے۔ اس دوسرے
مفروضے کا انحصار پہلے مفروضے پر ہے "کیونکہ یہ فرض کرنا کہ دنیا نے معنی کے
ایسے متلاشی پیدا کیے ہیں جو ان کی قیمت نہیں جانچ سکتے ایک بالکل بے معنی
حالت کا فرض کر لینا ہے، اور اس مفروضے سے ہمارا پہلا اصول موضوعہ ہمیں
باز رکھتا ہے" (ہاکنگ)

تیسرا اور آخری مفروضہ یہ ہے کہ اشیاء کے معانی کا جاننا قیمت رکھتا ہے
اور بہ حیثیت مفکر ہونے کے ہمارا یہ فرض کہ ہم ان کی تلاش کریں (جزی) معانی و
(کلی) معنی کے وجود کی وجہ سے ہم مجبور ہیں کہ ان کی تلاش اس وقت تک جاری
رکھیں جب تک کہ یہ حاصل ہو جائیں۔ جیسا کہ ہم معلوم کر چکے ہیں، انسان کی
فطرت میں حصولِ علم کا ایک بےچین کرنے والا تجسس، ایک عمیق خواہش پنہاں ہے
جو اس کو ہر تجربے کے معنی، نیز دنیا من حیث کُل کے معنی کے فلسفیانہ ادراک کی
طلب و تلاش پر مجبور کرتی ہے۔ جو واقعہ کہ عام طور پر بے معنی سمجھا جاتا ہے اس
پر بھی غور کرنا پڑتا ہے اور اس کو ایک وسیع تر کُل میں داخل کر کے ایک معنی پہنانے
پڑتے ہیں۔ یہ وہ تین انتہائی مفروضات ہیں جن پر ہاکنگ کی رائے میں ساری
فلسفیانہ طلب کا انحصار ہوتا ہے۔

کیا ہاکنگ کا یہ خیال درست نہیں؟ ممکن ہے کہ بعض فلسفی یہ خیال کریں کہ

باب ہاکنگ سے یہ بہت غلطی ہوئی ہے کہ اس نے ان تین اصولِ موضوعہ کو اِس طرح
بیان کیا ہے کہ ان کا میلان تصوریت کی طرف پایا جاتا ہے اور وہ ان حدود کو
بھی صاف کرنے میں ناکام رہا جو ان میں استعمال کیے گئے ہیں۔ بیشک وہ اس
معاملہ میں ناکام رہا ہے لیکن اگر تصوریت ان تین اصولِ موضوعہ پر مشتمل ہے تو
کیا ہر فلسفی اتنی تصوریت پر مجبور نہیں؟ بہر طور ہم اتنی بات تو ماننے پر مجبور ہیں کہ
جب کبھی ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہماری بود و باش ایک بے معنی دنیا میں ہے
۵۰ اور معنی کی تلاش کا انجام ناکامیابی ہوگا تو فلسفے کی جڑیں ہی خشک ہو جاتی ہیں۔

فلسفی پر کس طرح تنقید کرنی چاہیے!

ہر مخصوص فلسفی کی تصانیف کی بنیاد چند محدود اصولِ موضوعہ پر ہوا کرتی ہے۔
ان کو بعض دفعہ وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا جاتا ہے لیکن یہ اکثر پوشیدہ ہی
رہتے ہیں۔ عموماً ہر فلسفی یہ کرتا ہے کہ جس رائے کا وہ مخالف ہے اس کے خلاف ان
تمام اعتراضات کو بیان کر دیتا ہے جو اس کے خیال میں آ سکتے ہیں اور پھر اپنی
توجیہ پیش کرنے لگتا ہے گویا کہ یہ توجیہ ان تمام غلطیوں سے مبرا ہے جن کی
اس نے دوسروں میں نشاندہی کی تھی۔ خود اس کے انتہائی مقدمات اکثر پوشیدہ
ہوتے ہیں جن کو ہمیں ظاہر کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے فلسفے کے طالب علم کو چاہیے کہ
انتقادی طور پر فکر کرنا سیکھے تاکہ وہ ان پوشیدہ مقدمات و مفروضات کو دریافت
کر سکے جن پر کسی مصنف کے عام نظریات مبنی ہوتے ہیں۔ اور خصوصیت کے ساتھ
اس کو یہ جاننا چاہیے کہ فلسفی دوسروں کے آرا کا اتنا مشتاق ہوتا ہے نہ ان سے
اتنی ہمدردی رکھتا ہے جتنی کہ اس کو خود اپنے آرا سے ہوتی ہے۔ فلسفیوں کی ایک
خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ اس طرح لکھتے ہیں کہ گویا کسی دوسرے نے فلسفے کے
مسائل کو پوری طرح سمجھا ہی نہیں، اور گویا صرف انھوں نے ہی پردۂ راز کو اٹھایا ہے

فلسفیوں کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ ان کا یہ دعویٰ ہوتا ہے کہ گویا کسی نقاد نے باب
حقیقی طور پر انھیں سمجھا ہی نہیں کیونکہ اگر وہ انھیں سمجھا ہوتا تو وہ ان کی رائے
میں عیب بینی کیسے کرسکتا؟ یہ فلسفی کا نہ کوئی غرور ہے نہ تکبر گو بعض فلسفیوں
میں یہ دونوں عیب ضرور موجود ہوتے ہیں۔ یہ فلسفیانہ صداقت کے متعلق
حقیقی بصیرت حاصل ہونے کا لازمی نتیجہ ہے۔ مجھے اپنے مطلب کی توضیح کے لیے
برنارڈ بوسانکوٹ کی وہ تنقید پیش کرنے دو جو اس نے ولیم جیمس کی کتاب
(Pragmatism) (نتیجیت) پر کی ہے۔

"یہ امر اس فرق کی توضیح کرتا ہے جو فلسفے پر خارج سے نظر کرنے اور
اس پر باطن سے غور کرنے میں پایا جاتا ہے کہ چند سو صفحات کے بحث مباحثے کے
بعد جیمس کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ درحقیقت اسی رائے کی تائید کر رہا ہے جس کی ۵۱
ابتدا میں اس نے تحقیر کی تھی"۔ میرا خیال ہے کہ یہ عام طور پر مان لیا جائے گا کہ یہ
جیمس پر ایک صحیح تنقید ہے، لیکن یہاں ہمیں اس اصول پر غور کرنا چاہیے جس
کا اس تنقید میں استعمال ہوا ہے۔ کسی فلسفی کے فلسفے پر خارج سے نظر کرنے اور
اس پر باطن سے غور کرنے میں جو فرق و امتیاز قائم کیا گیا ہے وہ نہایت اہم ہے
یہ ایک عام قاعدہ ہے کہ جب ایک فلسفی دوسرے فلسفی پر تنقید کرتا ہے تو وہ اس کے
فلسفے پر خارج سے نظر کرتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ایک عام قاعدے کے طور پر
سمجھا جا سکتا ہے کہ جب وہ خود اپنی رائے کی توضیح کرتا ہے تو وہ گویا فلسفے پر
باطن سے غور کر رہا ہے۔ ان دونوں طریقوں میں ایک عظیم الشان فرق ہے۔
ایک فلسفی دوسرے فلسفی پر یہ الزام لگا سکتا ہے کہ اس نے اپنے تفکر میں ایک
عظیم الشان غلطی کی ہے جیسے کہ جیمس نے لائبنز پر لگایا ہے جب اس نے لائبنز
کے اس نظریے کی توضیح کی ہے کہ ہماری یہ دنیا تمام دنیاؤں سے بہتر ہے۔
تاہم وہی فلسفی اسی چیز کو اختیار کرسکتا ہے جس پر کہ اس نے تنقید کی تھی جیسا کہ
خود ولیم جیمس کرتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ حدوث و امکان کی یہ دنیا جس میں
ہماری بود و باش ہے دراصل وہی دنیا ہے جس کی ہمیں ضرورت ہے۔ اس کی
بہت ساری مثالیں فلاسفہ کی تصانیف میں ہم کو مل سکتی ہیں۔

باب ۲

اس سے یہ لازم آتا ہے کہ طالب علم کو چاہیئے کہ کسی فلسفیانہ رسالے کے جدلی حصے کو اس کے تعمیری حصے سے بہت کم اہمیت دے۔ جدلی حصے کی اہمیت صرف اس لیے ہوتی ہے کہ اس سے اکثر مصنف کے تنفرات کا پتا چلتا ہے۔ اس سے ہمیں وہ تصورات معلوم ہوتے ہیں جن کو مصنف باور کرنا نہیں چاہتا یا جن کو وہ کسی ایسے تصور کے تحت رکھنا چاہتا ہے جس کو وہ زیادہ مناسب سمجھتا ہے۔ لیکن تعمیری حصے سے ہمیں خود فلسفی کے خیالات کا علم ہوتا ہے اور اس کا ہمیں تنقیدی نقطۂ نظر سے امتحان کرنا چاہیئے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ آیا یہ اُن غلطیوں سے پاک ہے جن کی اس نے دوسروں میں انگشت نمائی کی تھی آیا اس میں دوسری قسم کی اور بری غلطیاں تو نہیں جیسا کہ وہ اپنے پڑھنے والوں کو یقین دلاتا ہے کہ کسی فلسفیانہ بحث پر کلی اعتماد نہیں کرنا چاہیئے۔ گزشتہ باب کے آخر میں جو باتیں کہی گئی ہیں ان کا مجھے یہاں پر اعادہ کرنے دو اور ان کی مکرر تاکید کرنے دو۔ پڑھتے وقت عَلَم نہ لگاؤ اور سمجھنے کی کوشش کرو۔ اپنی پوری قوت کے ساتھ ۵۲
اس کوشش کا مقابلہ کرو جو ہر فلسفی شعوری یا غیر شعوری طریقے پر اس امر کی تلقین میں کرتا ہے کہ اس نے صحیح فلسفہ دریافت کر لیا ہے۔ اکابر فلاسفہ یہ چاہتے ہیں کہ تم اپنے تفکر میں آزاد و غیر محتاج رہو۔ وہ صرف ان ہی لوگوں کو اپنے حواریوں میں داخل کرنا چاہتے ہیں جو ان کے نظامِ تصورات سے بخوبی واقف ہیں، اس کے تحدیدات اور اس کی قوتوں، دونوں کو بخوبی جانتے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ پڑھنے والا اپنی رائے محفوظ رکھے۔ وہ چاہتے ہیں کہ ان کے بیانات کا امتحان کیا جائے اور ان پر تنقید کی جائے۔ وہ چاہتے ہیں کہ حیات کے متعلق تمہیں جو نقطۂ نظر حاصل ہو وہ تمھارا اپنا ہو، ان کا نہ ہو۔ پروپگنڈا کرنے والے فلسفی سے بچتے رہو، کیونکہ اس نے غلط پیشہ اختیار کیا ہے۔ اس کا پیشہ یا تو وعظ تھا یا جریدہ نگاری۔ اس شخص کی اتباع کرو جس کے متعلق تمہیں یہ یقین ہے کہ اس نے زیادہ بصیرت حاصل کی ہے، لیکن اتباع کے معنی یہ نہیں کہ تم اس کی پرستش غلامانہ یا ذلیل طریقے سے کرنے لگو، اتباع محض اس لیے کرو کہ تم بھی شعور ذات کے اس درجے پر پہنچ سکو جہاں تمہیں بھی بصیرت حاصل ہو سکے۔ جیسا کہ ڈبلیو ای ہاکنگ

باب

کہتا ہے: "یہاں تمھیں وہ بصیرت حاصل ہو سکتی ہے جو تمام مُحکم و معین تعلیمات کو، اور ساری دنیا کے متشفی بالذات قدامت پسندیوں، سرمایہ داریوں اور ظلمت پسندیوں کے ڈھکوسلوں کو نیست و نابود کر سکتی ہے۔ یہاں تمھیں وہ چیز بھی ملے گی جو جدت پسندی کے لیے کچھ کم اہمیت نہیں رکھتی یعنی ضروری اور غیر ضروری بہاؤ یا سیلان میں وحدت، اور سب سے زیادہ جدید، پُر شور، پُر آواز چیزوں، اور جھوٹی جدت اور جھوٹی ترقی کے زبردستی مرعوب کرنے والے توضیحات کی موجودگی میں اپنی بصیرت پر پُرسکون اعتماد[1]"۔ فلسفے کی قیمتوں میں سے یہ کوئی ادنیٰ قیمت نہیں کہ جو شخص فلسفیانہ غور و فکر کے لیے انہماک کے ساتھ اپنے کو وقف کر دیتا ہے اس کو یہ بصیرت حاصل ہو جاتی ہے۔

---

[1] دیکھو ڈبلیو' ای' ہاکنگ کی کتاب (Human Nature and its Remaking) اشاعت دوم صفحہ ۲۷۰ (ایل پریس)۔

باب (۵)

فلسفے کے شعب و مسائل و انواع کا خاکا

ا۔ فلسفے کے اہم شعبے

۵۲ فلسفے کے دائرے پر ایک نظر ڈالنے سے اس کے مختلف شعبوں کا انکشاف ہوتا ہے۔ ام العلوم ہونے کی حیثیت سے فلسفے نے ہر عظیم الشان علم (سائنس) پر گہرا اثر کیا ہے۔ درحقیقت علوم مخصوصہ تمام کے تمام فلسفے ہی کے حصے تھے لیکن رفتہ رفتہ انھوں نے ایسی معیّن و محدود صورت اختیار کرلی کہ وہ علٰحدہ علوم کی حیثیت سے اپنے پیر پر کھڑے ہونے کے قابل بن گئے۔ مثال کے طور پر طبیعیات کو لو، جو اٹھارھویں صدی تک بھی فلسفۂ طبیعی کہلاتی تھی اور جامعات میں فلسفے کے شعبے کا ایک حصہ تھی۔ بہت سارے اداروں میں اب بھی نفسیات و تعلیمات فلسفے کے شعبے میں داخل ہیں، گو انھیں اب مستقل علوم سمجھا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مختلف مضامین کا یہ میلان کہ ابتداءً وہ فلسفے کے دائرے میں شامل ہوں اور

باب ب پھر رفتہ رفتہ اس سے جدا ہو کر مستقل حیثیت اختیار کر لیں، اس وقت تک جاری
رہے گا جب تک کہ علمِ انسانی ترقی کرتا رہے گا۔ اس واقعے کی وجہ سے کہ فلسفہ
ہمیشہ علومِ مخصوصہ کا مادۂ آفرینش رہا ہے اور اس وقت بھی اس کی یہی حالت ہے
ان طالب علموں کے لیئے جو اپنی زندگی کو سائنٹفک تحقیقات کے لیے وقف
کر دینا چاہتے ہیں، اور بھی زیادہ ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ فلسفے کے موضوع بحث
اور اس کے دائرۂ عمل سے واقف ہو جائیں۔ مضمون کے اس ابتدائی خاکے میں
صرف انھی مضامین پر غور کیا جائے گا جو اب بھی فلسفے کا ایک حصہ ہیں لیکن
جن مضامین نے مستقل حیثیت اختیار کر لی ہے ان سے بحث نہیں کی جائے گی۔
۵۴ باب اول کے خاتمے پر جو اشارہ کیا گیا تھا اس پر عمل کرتے ہوئے ہم
تنقیدی و نظری فلسفے میں بنیادی تقسیم کریں گے۔ اول الذکر کا تعلق زیادہ تر
علم انسانی کی تنقید اور استدلال کے عام طریقوں و اصولوں سے ہے۔ اسی لیے
اس کے دو اہم شعبے علمیات و منطق ہیں۔ علمیات دو یونانی الفاظ کا مرکب ہے
جس کے لفظی معنی "علم کی سائنس" کے ہوتے ہیں۔ فلسفے کا یہ شعبہ انسان کے علم
کی مشینری کا اس غرض سے مطالعہ کرتا ہے کہ یہ معلوم کر لے کہ انسان کس طرح
فکر کرتا ہے اور علم کے باطنی شرائط و ضمنی مسلمات کیا ہیں۔ فرانس کے عظیم الشان
فلسفی، رینی ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء تا ۱۶۵۰ء)، اور خصوصاً ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱ء تا ۱۷۷۶ء)
اور ایمانیول کانٹ (۱۷۲۴ء تا ۱۸۰۴ء) کے زمانے سے تمام فلسفیوں نے عام
طور پر اس شعبے کو نہایت اہم تسلیم کر لیا ہے۔ ہم علمیات کی پھر سے نفسیاتی و
مابعد الطبیعیاتی علمیات میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ اول الذکر علمی اعمال سے تحلیلی و
توضیحی طور پر بحث کرتی ہے۔ ثانی الذکر ان اعمال کے نتائج کا مطالعہ کرتی ہے اور
علم انسانی میں معنی کی ماہیت اور کائنات من حیث کل میں اس کے رتبے کے
متعلق تحقیق کرتی ہے۔ اسی مطلب کو دوسرے الفاظ میں ہم اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ
نفسیاتی علمیات کی دلچسپی زیادہ تر علم سے ہے جس حیثیت سے کہ وہ انسان کی
ذہنی فعلیت ہے وہ یہ سوال اٹھاتی ہے کہ ذہن کے ارتقا میں علم کس طرح پیدا
ہوتا ہے، ذہن کی دوسری حیثیتوں سے اس کا کیا تعلق ہے اور ان میں اس کا

کیا رتبہ ہے؟ اس کے برخلاف مابعد الطبیعیاتی علمیات زیادہ تر اس امر سے دلچسپی رکھتی ہے کہ عظیم تر کائنات میں علم کا کیا مرتبہ ہے اور کیا وہ کائنات من حیث کل کے ساتھ عینیت رکھتا ہے یا نہیں؟ ایک موضوعی یا ذہنی ہے جو علم کو عالم کے تعلق سے دیکھتی ہے؛ دوسری معروضی یا خارجی ہے جو علم کو معلوم کے تعلق سے دیکھتی ہے۔ چونکہ علمیات کے مطالعے کے یہ دونوں طریقے علم کی ماہیت کے سمجھنے کے لیے ضروری ہیں لہذا انتقادی فلسفے کے یہ دو شعبے ایک دوسرے کے مانع نہیں بلکہ وہ باہم ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ طالب علم کو
۵۵ خصوصیت کے ساتھ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ بعض فلسفی "علم و علمی عمل" کے بجائے "وقوف" و "وقوفی عمل" کے الفاظ کا استعمال بہتر سمجھتے ہیں؛ اور بعض ان الفاظ کو بطور بدل استعمال کرتے ہیں۔

منطق فلسفے کا علمیات سے زیادہ قدیم شعبہ ہے اور ابتدا میں علمیات منطق ہی میں شامل تھی۔ منطق کی سب سے قدیم شکل ارسطاطالیسی صوری منطق ہے۔ جس کا نام ارسطو کے نام پر رکھا گیا ہے۔ ارسطو وہ پہلا فلسفی تھا جس نے پہلی دفعہ ان منطقی نظریات و تصورات کو جو اس کے زمانے تک پیدا ہوئے تھے فلسفے کے ایک علٰحدہ شعبے کی شکل میں منظم کیا۔ اس نے استدلال کے اس طریقے کو بھی تکمیل دی جو قیاس کہلاتا ہے جس میں پہلے دو منطقی حدود کا الگ حد اوسط یا حد مشترک سے مقابلہ کیا جاتا ہے اور پھر ان کی باہمی اضافت کے متعلق نتیجہ نکالا جاتا ہے۔ ارسطاطالیسی صوری منطق، منطق کے بنیادی مقصد کی اچھی مثال ہے جو انسانی استدلال کے ضروری اولیات، قواعد و اصول کو ظاہر کرنا اور ان کو منظم طور پر تکمیل دینا ہے۔ بعض فلسفیوں کا خیال ہے کہ منطق قیاسی اب بھی ضروری ہے گو وہ یقین کرتے ہیں کہ اس کی اس حد تک ترمیم و تکمیل لازمی ہے کہ وہ جدید ترقیوں کو بھی ملحوظ نظر رکھے۔ دوسروں کا خیال ہے کہ ارسطاطالیسی منطق جدید زندگی میں ایک تاریخی غلطی ہے اور وہ اس کو بالکلیہ ترک کر دینا چاہتے ہیں۔ اسی لیے منطق کی دوسری شکلیں پیدا ہوئی ہیں۔

ان میں سے ایک مابعد الطبیعیاتی منطق ہے جو زیادہ تر ہیگل (۱۷۷۰ء تا ۱۸۳۱ء)

کی منطق کی تکمیل ہے ہیگل نے کانٹ کی علمیات کو وسعت دے کر یہ نظریہ پیش کیا کہ باب۵
عقل نظامِ فطرت و فطرتِ انسانی دونوں کی اصل ہے۔ انسان میں استدلال کا
سمجھنا اس عقلیت کا سمجھ لینا ہے جو تمام حقیقت میں رونما ہے۔ منطق کی اس
شکل کی رو سے مابعد الطبیعیاتی منطق علاً وہی ہے جو مابعد الطبیعیاتی علمیات ہے۔
ہیری رائے ہیں۔ جان ڈیوے اور اس کے اسکول کی نام نہاد "اختباری منطق"
مابعد الطبیعیاتی منطق ہے گو کہ وہ ہیگل کی منطق سے کافی مختلف ہے زمانۂ جدید
میں بول، وین، شروڈر اور بعد میں پیانو، کوتوراٹ، وائٹ ہڈ اور رسل جیسے
علمائے منطق کی رہبری میں منطق کا وہ شعبہ جس کو ریاضیاتی یا علائمی منطق کہا جاتا ہے ۵۶
منصۂ ظہور میں آیا۔ یہ معمولی زبان کو چھوڑ کر نہایت اصطلاحی علائم کے مجموعے کا
استعمال کرتا ہے جیسا کہ اعلیٰ ریاضیات میں استعمال ہوتا ہے۔ اس طرح وہ اُن
تمام منطقی اضافات کے اظہار میں جو ذہنِ انسانی سے علٰحدہ صداقت رکھتے
سمجھے جاتے ہیں زیادہ صحت اور صوری وقتِ نظر کا استعمال چاہتا ہے۔ ان
اضافات کی حقیقت کے اظہار کے لیے بعض علمائے منطق (Subsistence) کا لفظ
استعمال کرتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اضافات ایک ایسے منطقی قسم کا وجود رکھتے ہیں
جو موضوعی یا ذہنی معنی میں موجود ہے نہ خارجی معنی میں، نہ ذہنی معنی میں اور نہ مادی
معنی میں۔ تاہم ایک معنی کے لحاظ سے ان کی دنیا وجود کی دنیا سے زیادہ حقیقی ہے
کیونکہ اسی پر ثانی الذکر کا وجود مبنی ہے۔ لہٰذا علائمی منطق بھی دراصل مابعد الطبیعیاتی
قسم کی منطق ہے۔ یہ نہایت تجریدی و اصطلاحی شے ہے اور مقدمۂ فلسفہ کے
نصاب میں اس پر تفصیل سے بحث نہیں کی جا سکتی۔

چوتھی قسم کی منطق عملی منطق یا طریقیات ہے۔ اس کو اکثر استقرائی منطق کہا جاتا ہے جو ارسطو کی استخراجی منطق کے خلاف ہے۔ اس قسم کی منطق تحقیقات کے ان مختلف طریقوں کا، جو واقعات کے کسی دائرے کی تحقیق میں استعمال ہوتے ہیں تفصیل سے امتحان کرتی اور ان پر تنقید بھی کرتی ہے۔ یہ اعداد و شمار کے طریقے، ارتقائی و مقابلہ طریقوں، اصطفاف، اور ان اختیار و مشاہدے کے طریقوں پر مشتمل ہے جو مادی علوم میں استعمال ہوتے ہیں اور نیز مفروضہ، توجیہ و تمثیل کے

باب۵ طریقوں پر بھی۔ درحقیقت علمی تحقیقات کے تمام عمومی طریقوں کے تنقیدی تعین پر فلسفے کا وہ شعبہ مشتمل سمجھا جاتا ہے جس کو طریقیات یا علمی منطق کہا جاتا ہے۔

منطق فلسفیانہ علم کا ایک ایسا پیچیدہ دلبستہ نظام ہے کہ طالب علم سے اس کا تعارف کرانے کے لیے ایک علٰحدہ نصاب کی ضرورت ہوگی۔ عموماً یہ
۵۷ نصاب مجموعہ ہوتا ہے روایتی ارسطاطالیسی صوری منطق کا (جس میں متعلم کے مذاق کے موافق ترمیم کر لی جاتی ہے) اور طریقیات[1] کا۔ مابعد الطبیعیاتی منطق و علائمی منطق نیز علمیات اس قدر ناقابل برداشت طور پر اصطلاحی واقع ہوئے ہیں کہ گراجویٹ اسکولس کے باہر ان کا محنت کے ساتھ مطالعہ نہیں کیا جاتا لیکن فلسفے کے اعلیٰ تر نصاب کا یہ ایک ضروری حصہ ہوتے ہیں۔

اب اگر ہم نظری فلسفے کی طرف توجہ کریں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دو اہم حصے ہیں: مابعد الطبیعیات اور نظریۂ اقدار۔ لفظ مابعد الطبیعیات بعض دفعہ فلسفے کے ہم معنی استعمال ہوتا ہے۔ یہ لفظ اس طرح پیدا ہوا کہ ارسطو کے بعض تصانیف کو 'میٹا فزیکا' کہا گیا۔ 'میٹا' کے معنی وہ چیز ہے جو بعد میں آتی ہے اور فزیکا یونانی میں 'طبیعت' کو کہتے ہیں۔ اس طرح محض اتفاقی طور پر ہمارا لفظ 'مابعد الطبیعیات' پیدا ہوا۔ اس سے مراد فلسفے کا وہ شعبہ ہے جو تمام انتہائی مسائل کا مطالعہ کرتا ہے۔ یہ نہایت نظری ہے کیونکہ وہ ان عمیق ترین مسائل کے جواب دینے کی کوشش کرتا ہے جو فطرت کے جداگانہ تحقیقات کے سلسلے میں پیدا ہوتے ہیں مثلاً طبیعیات، کیمیا، حیاتیات و نفسیات میں، لیکن جن کے جواب بغیر کسی ایک سائنس کے مخصوص قوانین و معطیات سے باہر قدم رکھنے کے حاصل نہیں ہو سکتے۔ علمائے مابعد الطبیعیات کی شہرت پیشہ ور فلسفیوں تک میں اچھی نہیں،

[1] دیکھو میری منطق کی کتاب (The Principle of Reasoning An Introduction to Logic and Scientific Method) اشاعت ثانی سنہ ۱۹۳۰ء اور میری منطق کی دوسری کتاب (Illustrations of the Methods of Reasoning) (سنہ ۱۹۲۷ء۔ دونوں کی اشاعت ڈی۔ اپلٹن اینڈ کمپنی کی جانب سے ہوئی ہے۔ آر۔ ایم۔ ایٹن کی کتاب General Logic میں علائمی منطق پر ایک فصل ہے۔

باب ۳ خصوصًا یہ ان فلسفیوں میں بدنام ہیں جو انتہائی مسائل کے جواب کے اصول کے متعلق متشکک واقع ہوئے ہیں ؎

اسرار ازل را نہ تو دانی و نہ من
ایں حرف معمار انہ تو خوانی و نہ من
ہست از پس پردہ گفتگوئے من و تو
چوں پردہ برافتد نہ تو مانی و نہ من

بہت سارے ہم عصر مفکرین کا یہ یقین ہے کہ علمائے مابعد الطبیعیات "پس پردہ مصروف گفتگو ہیں، انھیں صرف وہی رات نظر آتی ہے" جس میں ساری گائیں سیاہ ہیں" یا "شیر کی وہ کوہ جس میں پیر کے نشان داخل ہوتے ہوئے تو نظر آتے ہیں لیکن واپسی کا نشان نہیں ملتا"

۵۸ مابعد الطبیعیات کے تین شعبوں میں امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ کونیات، یہ کائنات من حیث کل کا علم ہے اور ان افکار پر مشتمل ہے جن کا تعلق وسیع زمان۔ مکان والی دنیا کی بداہیت و ماہیت سے ہوتا ہے۔ انیسٹائین کا نظریۂ اضافیت موجودہ زمانے کی کونیات میں انقلاب پیدا کر رہا ہے۔

وجودیات، وجود محض کا علم ہے۔ یہ وجود کی انتہائی ماہیت سے بحث کرتی ہے، ہستی کے مختلف اقسام، حقیقت کے مختلف مدارج، اور وجود کے انتہائی اقسام کا (جن پر انسانی تجربے کی دنیا مشتمل ہے) تعین کرنا چاہتی ہے۔ کیا حیات و ذہن انتہائی طور پر حقیقی ہیں؟ کیا توانائی ہستی کی دوسری تمام صورتوں کی اصل ہے؟ کیا کائنات میں وحدت ہے یا کثرت، وحدیت یا کثرتیت؟ یہ ان سوالات کے چند نمونے ہیں جن سے وجودیات میں بحث کی جاتی ہے۔

مابعد الطبیعیاتی نفسیات، ذہن یا روح یا نفس، یا شخصیت کی انتہائی ماہیت سے بحث کرتی ہے۔ کیا نفس محض یا الیغو یا انا کا وجود ہے جو ہماری زندگی کے جداگانہ تجربات سے ماوراء ہے؟ اگر ہے تو اس کی ماہیت کیا ہے؟ کیا وہ لازمان نفس ہے جس کا جسم نہیں؟ کیا وہ سرمدی ہے؟ کیا وہ جسم کے پہلے موجود تھا اور جسم کے فنا ہو جانے کے بعد باقی رہے گا؟ کیا بالآخر ایک ہی حقیقی نفس کا

۵۸ وجود ہے یا نفوس کی کثرت پائی جاتی ہے؟ یہ ان سوالات کے نمونے ہیں جن پر مابعد الطبیعیاتی نفسیات میں بحث کی جاتی ہے۔ مابعد الطبیعیات اور اس کے تمام شعبے فلسفے کے نہایت قدیم حصے ہیں۔

نظریۂ اقدار نظری فلسفے کا وہ حصہ ہے جو کائنات میں قدر (یا قیمت) کے مرتبے اور اس کی ماہیت سے بحث کرتا ہے۔ اس کی تقسیم عام نظریۂ اقدار اور مخصوص شعبہ واری فلسفوں میں ہو سکتی ہے جن میں سے ہر ایک کسی ایک قسم کی قیمت سے بحث کرتا ہے۔ عام نظریۂ اقدار فلسفے کا ایک جدید شعبہ ہے جو ابھی مابعد الطبیعیات سے جدا ہوا ہے جیسا کہ آر بی پیری نے اپنی جدید کتاب (The General Theory of Value) (عام نظریۂ اقدار) اور ڈبلیو یسی اربن نے اپنی اہم کتاب (Valuation-Its Nature and Its Laws) ("تثمین، اس کی ماہیت اور اس کے قوانین") میں اس کی وضاحت کی ہے۔ (دیکھو حصۂ دوم باب ۶ اور حصۂ سوم باب ۶، اسی کتاب میں نیچے) یہ
۵۹ دونوں فلسفی اور ان کے اتباع یہ امید کرتے ہیں کہ فلسفے کا یہ شعبہ بہت جلد ایک جداگانہ علم کی صورت اختیار کر لے گا۔ یہ قیمت کی عمومی ماہیت کو دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے جو شاید ہر قسم کی قیمت میں موجود ہے اس عمومی ماہیت کے متعلق مختلف نظریات ہیں۔ بعض مصنفین کا کچھ خیال ہے اور بعض کا کچھ اور بعض کو تو اس امر سے انکار ہے کہ عمومی قیمت کا وجود بھی ہے۔ ہماری قیمت کا جو عام نظریہ ہو اسی سے فلسفے کے ہر شعبے کے متعلق (جس میں قیمت کی کسی خاص قسم سے بحث ہوتی ہے) ہماری ذہنی حالت کا تعین ہوتا ہے۔

قیمت کے شعبہ واری فلسفے خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک تہذیب کے کسی خاص پہلو کی فلسفیانہ توجیہ سے بحث کرتے ہیں اخلاقیات اخلاقی قیمت کی ماہیت اور اخلاقی وجوب یا فرض کے مبدا و ماہیت کا مطالعہ کرتی ہے۔ اجتماعی و سیاسی فلسفہ خصوصی طور سے معاشی و ملی قیمتوں سے بحث کرتا ہے جہاں تک ان میں کاروبار و کھیل کود میں مصروف ہونے والے ذہنوں اور اقوام و ملل و نحل کی توجیہ شامل ہے جمالیات آرٹ یا فن کی قیمت و ماہیت کا مطالعہ کرتی ہے، فن کے وسیع ترین معنی لیے جانے چاہییں تاکہ اس میں

باب ۵

جمال کا ہر اظہار جو ادب، موسیقی، فنون لطیفہ اور فطرت میں ہوتا ہے شامل ہو جائے۔ فلسفۂ اقدار کے ان تین قدیم شعبوں کے علاوہ شعبہ داری فلسفوں کی ایک بڑی تعداد کا یہاں ذکر لازمی ہے۔ فلسفۂ سائنس (جس میں تاریخ سائنس کا کسی قدر بیان شامل ہے) تیزی کے ساتھ آگے بڑھ رہا ہے۔ فلسفۂ مذہب (جو دینیات سے اس امر میں مختلف ہے کہ وہ تمام مذہبی تصورات اور تمام مذاہب کی غیر متعصبانہ طور پر توجیہ کرنے کی کوشش کرتا ہے) دنیا کے عظیم الشان مذاہب کے متعلق ہمارے علم میں ترقی ہونے کی وجہ سے ایک نہایت اہم شعبہ بن گیا۔ فلسفۂ قانون یا علم اصول قانون بھی معاشرت کی روز افزوں پیچیدگیوں کے ساتھ زیادہ اہمیت اختیار کر رہا ہے۔ زمانۂ حال میں اسوالڈ اسپنگلر کی کتاب The Decline of the West (زوال مغرب) کی اشاعت کی وجہ فلسفۂ تاریخ میں ایک بڑا ہیجان پیدا ہو گیا ہے۔ ان دنوں امریکہ میں فلسفۂ تعلیم ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ یہ مختلف شعبہ داری فلسفے ناگزیر طور پر کم و بیش ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں اور یہ ناممکن ہو جاتا ہے کہ اُن میں سے کسی ایک کا مطالعہ بغیر ایسے سوالات کے اٹھانے کے کیا جا سکے جو کسی دوسرے سے تعلق نہ رکھتے ہوں کیونکہ تہذیب انسانی کے سارے اقدار لازمی و غیر منفک طور پر ایک دوسرے سے تعلق رکھتے ہیں۔

فلسفے کے شعبوں کا مندرجۂ ذیل نقشہ مذکورۂ بالا توضیح کو اجمالاً پیش کرتا ہے:۔

- ا۔ فلسفۂ تنقیدی
  - ۱۔ علمیات
    - ۱۔ نفسیاتی علمیات۔
    - ۲۔ مابعد الطبیعیاتی علمیات
  - ب۔ منطق
    - ۱۔ ارسطا طالیسی صوری منطق
    - ۲۔ جدید مابعد الطبیعیاتی منطق
    - ۳۔ علامتی یا ریاضیاتی منطق
    - ۴۔ عملی منطق یا طریقیات

باب ۵

- ۲۔ فلسفۂ نظری
  - ا۔ مابعد الطبیعیات
    - ۱۔ وجودیات
    - ۲۔ کونیات
    - ۳۔ مابعد الطبیعیاتی نفسیات
  - ب۔ نظریۂ اقدار
    - ۱۔ عام نظریۂ اقدار
    - ۲۔ شعبہ واری فلسفے
      - ا۔ اخلاقیات
      - ب۔ اجتماعی وسیاسی فلسفہ
      - ج۔ جمالیات
      - د۔ فلسفۂ سائنس
      - ہ۔ فلسفۂ مذہب
      - و۔ فلسفۂ تاریخ
      - ز۔ فلسفۂ قانون
      - ح۔ فلسفۂ تعلیم

۲۔ فلسفے کے عام مسائل

فلسفے کے ہر شعبے کے مخصوص مسائل ہوتے ہیں جن پر علٰحدہ کتابوں اور علٰحدہ نصابوں میں بحث
61 ہوتی ہے۔ اگر فلسفے پر ایک عام مقدمہ لکھا جائے تو ان مخصوص مسائل کو زیادہ عام مسائل کی تحت رکھنا پڑتا ہے جو کم وبیش مختلف شعبوں میں ملتے ہیں۔ اس لیے بجائے اس کے کہ ہر جداگانہ شعبے کے مضامین سے علٰحدہ بحث کریں بہتر معلوم ہوتا ہے کہ سارے مواد کی ترتیب ان چار عام مسائل کے تحت کی جائے۔

(۱) مسئلۂ علم و وجود۔ علم و وجود کا عام مسئلہ ماہیت علم و طریقۂ علم کے مختلف

نظریات سے بحث کرتا ہے۔ نیز وجود و حقیقت کے معنی و ماہیت اور حقیقت کے مدارج و درجات کے اقسام کے نظریوں سے بھی۔ مکان و زمان، مادی اشیاء اور اُن کی صفات، نفسی تمثالات، حیات، توانائی، حسن، خدا وغیرہ کو کس قسم کی حقیقت سے منسوب کیا جائے؟ وہ مختلف طریقے کیا ہیں جن سے انسان وجود کی صورتوں کا علم حاصل کرتا ہے؟ اس قسم کے سوالات علم و وجود کے عام مسئلے میں شامل ہوتے ہیں۔

(۲) **مسئلۂ صداقت و کذب:** ایک اور عام مسئلہ جو مذکورۂ بالا مسئلے سے قریبی تعلق رکھتا ہے صداقت و کذب کی ماہیت کا مسئلہ ہے۔ یہ بھی ایک پیچیدہ مسئلہ ہے جس کی بہت سارے مسائل میں تحلیل ہو سکتی ہے۔ ماہیت صداقت کے مختلف نظریات، مختلف معیارات جن کی وجہ سے ہم صداقت و کذب میں امتیاز کرتے ہیں، صداقت کا حقیقت یا وجود و قیمت سے تعلق، انسانی غلطی کا مابعد الطبیعیاتی مرتبہ، جس میں التباسات ادراک نیز غلط تیقنات یا فریب بھی شامل ہیں۔ یہ ہیں وہ مسائل جن پر اس عام مسئلے میں بحث کی جاتی ہے۔

(۳) **ذہن و بدن کے باہمی تعلق کا مسئلہ:** ہر فلسفی کو بالآخر اس مسئلے سے سابقہ پڑتا ہے جس کو بدن و ذہن یا ذہن و بدن کا مسئلہ کہا جاتا ہے۔ ذہن و بدن کی ماہیت کے متعلق متعدد نظریات پیش کیے گئے ہیں۔ ذہن کے دو توجیہات "کرداری، میکانکی اور غائی و مقصدی" میں ایک زمانے سے مناقشہ جاری ہے جس میں تمام مذاہب کے فلسفی حصہ لے رہے ہیں۔ اس مسئلے کا اخلاقیات و فلسفۂ مذہب والے آزادی ارادہ کے مسئلے پر اہم اثر پڑتا ہے اور اسی لیے بدن و ذہن کے اشکال کا حل زندگی کے اخلاقی و مذہبی فلسفے کی ترقی میں فیصلہ کن بن جاتا ہے۔

(۴) **مسئلۂ قیمت و شر:** ایک اور عام مسئلہ جو نہایت عملی اہمیت رکھتا ہے ۶۲
کائنات میں قیمت کی ماہیت و مرتبت کا مسئلہ ہے۔ قیمت سے ہماری کیا مراد ہے؟ قیمت کی اہم انواع یا اقسام کیا ہیں؟ کیا قیمتیں (یا اقدار) انسان کی آفریدہ ہیں اور بالکلیہ انسانی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں، یا وہ غیر انسانی و سرمدی حقائق ہیں؟ اور عام شر اور مخصوص برائیوں کے متعلق ہم کیا جانتے ہیں؟ وجود کی

بابٹ برائیوں کو کسی فلسفے میں کیا مرتبہ دیا جانا چاہئیے؟ شر کی تعریف کس طرح کرنی چاہیے؟ اگر شر دور کیا بھی جا سکتا ہے تو کس طرح؟ یہ وہ سوالات ہیں جو قیمت و شر کے عام مسئلے میں پیدا ہوتے ہیں۔

۳۔ فلسفے کی اہم انواع

ان چار عام مسائل کو ایک فلسفی اپنے لیے جس طریقے سے حل کرے گا اسی سے اس کے فلسفے کی نوعیت کا بھی تعین ہوگا۔ گو ان مسائل کے حل میں مختلف مذاہب کے فلسفیوں کا کافی اتفاق ہے تاہم جو کچھ ابھی ہم نے کہا وہ صحیح ہے۔ کیونکہ ظاہری اتفاق کے تحت توجیہ و تاکید کا کچھ ایسا فرق ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے ایک شخص ایک فلسفے کا نمایندہ قرار دیا جاتا ہے اور دوسرا شخص دوسرے فلسفے کا۔ علاوہ ازیں فلسفے کی اہم انواع کا تعین کرتے وقت ہمیں اس امر کا خیال رکھنا پڑتا ہے کہ کس طرح ان عام مسائل میں سے کسی مسئلے کا حل دوسرے مسائل کے حل سے مطابقت پیدا کر لیتا ہے۔ گو بعض فلسفی اس امر پر سخت معترض ہوتے ہیں کہ انھیں کسی جماعت کے ساتھ متعلق کر دیا گیا اور تمام فلسفیانہ تشخصات کو مطعون قرار دیتے ہیں تاہم انکار نہیں ہو سکتا کہ ان دنوں فلسفے کی مختلف انواع وجود رکھتی ہیں۔ معصر فلسفے سے وقوف حاصل کرنا اس امر پر منحصر ہے کہ ہم ان انواع کے اختلافات اور ان کی مماثلتوں کو ایک حد تک سمجھ جائیں۔

اسی لیے ہم اپنی تصریحات کو ان اہم انواع کے تحت ترتیب دیں گے اور ہر نوع سے تعلق رکھنے والے مواد کو پھر سے تقسیم کرنے کے لیے مذکورۂ بالا چار مسائل کا استعمال کریں گے۔ اگر تم چاہو تو ہر مسئلے کی جداگانہ بحثوں کو مسلسل پڑھ سکتے ہو اس طرح مسائل کو نہ کہ انواع کو ترتیب و تنظیم کا اہم اصول قرار دیکھتے ہو۔ ۶۳
جو کچھ کہ مواد پیش کیا گیا ہے اس کا دونوں طریقوں سے مطالعہ کرنا مفید ہوگا،

پہلے ایک طریقے سے اور بعد دوسرے طریقے سے یہاں پر تین اہم انواع میں امتیاز کیا گیا ہے (۱) تصوریت (۲) حقیقیت (۳) نتیجیت اور ہر ایک پر حصۂ دوم سوم و چہارم میں کسی قدر تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ ان تین اہم انواع کے علاوہ بعض اہم تحریکات سے بھی مختصر طور پر بحث کرنی ضروری ہوگی جو حصۂ پنجم میں دیگر انواع کے عام عنوان کے تحت کی گئی ہے۔

اس بات کا اضافہ کیا جانا چاہیئے کہ تاریخ فلسفہ فلسفے کا ایک علحدہ شعبہ ہے جس کو اوپر شامل نہیں کیا گیا۔ تاریخ فلسفہ کا کم از کم چار مختلف زاویۂ نگاہ سے مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ ہم ہر عظیم الشان تہذیب میں فلسفے کے تاریخی نشو و نما کا نشان لگا سکتے ہیں اور اس طرح فلسفیانہ ارتقا کے اہم میلانات کا ایک سریع و جامع نقطۂ نظر حاصل کر سکتے ہیں۔ یا ہم فلسفے کے عام مسائل (خصوصاً جن کا اوپر ذکر ہوا) میں سے ہر مسئلے کی بحث کی تاریخ کا پتا لگا سکتے ہیں۔ یا بالآخر اہم انواع کی تاریخ کا نشان لگا سکتے ہیں۔ یہاں تاریخ فلسفہ سے بحث کرنا ہمارا مقصود نہیں کیونکہ اس کے لیے ایک علحدہ نصاب کی ضرورت ہے[1]

ذیل میں تاریخ فلسفہ کے مطالعے کے چار زاویۂ نگاہ کا ایک خاکا دیا جاتا ہے:-

- انطامات و تمدن ہائے مختلفہ
  - (الف) مشرقی فلسفہ
    - ۱۔ چینی
    - ۲۔ ہندو
    - ۳۔ ایرانی
  - (ب) مغربی فلسفہ
    - ۱۔ یونانی
    - ۲۔ رومی و یونانی
    - ۳۔ قرون وسطیٰ
      - (ا) عیسائی
      - (ب) یہودی
      - (ج) عربی
    - ۴۔ جدید یوروپی و امریکی

[1] تمام اکابر فلاسفۂ سلف (سنہ ۱۶۰۰ء سے لے کر سنہ ۱۹۰۰ء تک) کے انتخابات کے لیے دیکھو میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) مطبوعہ کرومول سنہ ۱۹۳۱ء۔

۶۴ باب ۵

۲۔ شعب	۱۔ تاریخ منطق و علمیات ۲۔ تاریخ اخلاقیات ۳۔ تاریخ جمالیات ۴۔ تاریخ نفسیات ۵۔ تاریخ سائنس ۶۔ تاریخ فلسفۂ اجتماعیہ و سیاسیہ ۷۔ تاریخ تعلیم ۸۔ تاریخ فلسفہ
۳۔ مسائل	۱۔ مسئلۂ علم و وجود کے حل کی تاریخ ۲۔ مسئلۂ صداقت و کذب کے نظریات کی تاریخ ۳۔ مسئلۂ ذہن و بدن کی تاریخ ۴۔ مسئلۂ قیمت و شر کی تاریخ
۴۔ انواع	۱۔ تصوریت و تصوف کی تاریخ ۲۔ فطریت، مادیت و حقیقیت کی تاریخ ۳۔ ایجابیت، انسیت و نتیجیت کی تاریخ ۴۔ مدرسیت و دیگر انواع کی تاریخ

حصّۂ دوّم

تصوّریت

باب (۱)

تصوریت کیا ہے

۱۔ الفاظ، تصور، تصوری و تصوریت

۶۷ بحیثیت فلسفہ تصوریت کو سمجھنے کا شاید سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ تصور، تصوریت اور تصوری کے الفاظ پر بحث کر لی جائے۔ ہارنلے نے اپنی کتاب "(Idealism as Philosophy) (تصوریت بحیثیت فلسفہ)" کا ایک باب (دوم) انھی الفاظ کے معنی کی تصریح میں صرف کر دیا ہے اور ہیسٹنگ (Hasting) کی (Encyclopedia of Religion Ethics) میں ان الفاظ پر (Encyclopedia Britanica) میں لفظ تصوریت پر اچھے مضامین ہیں۔ یہاں پر ان الفاظ کے اہم معانی کا خلاصہ پیش کر دیا جاتا ہے اور اس معاملے میں مذکورۂ بالا مآخذ ہی کو استعمال کیا گیا ہے۔

(ا) تصور:۔ عام زبان میں لفظِ تصور کے معنی اس شے کے ہوتے ہیں جس کے متعلق ہم فکر کرتے ہیں۔ عام زبان میں یہ لفظ جان لاک کے فلسفے سے آیا،

لیکن یہاں اس کا وہ ٹھیک ٹھیک تضمن باقی نہ رہا جو لاک کی کتاب "(Essay Concerning Human Understanding)" میں تھا لاک "تصور" کی تعریف اس طرح کرتا ہے: "جس شے کا ذہن اپنی ذات میں ادراک کرتا ہے، یا جو ادراک فکر یا فہم کا براہ راست معروض ہے" (کتاب دوم باب ۸، بند ۹) نفسیات میں لفظ تصور کے اصطلاحی معنی ہوتے ہیں۔ انسانی علم کے نشو ونما کے تین مدارج حس، ادراک، تصور کہلاتے ہیں۔ تصورات تیسرے درجے میں پیدا ہوتے ہیں۔ بالڈون کی ڈکشنری آف فلاسفی اینڈ سیکالوجی (فلسفہ و سائنس کا لغت) میں تصور کی تعریف اس طرح کی گئی ہے: "تصور ایک ایسی شے کے کم و بیش محاکات کا نام ہے جو حواس کے سامنے حقیقۃً موجود نہ ہو"۔ لفظ تصور کے یہ روایتی نفسیاتی معنی دراصل ڈیوڈ ہیوم کے فلسفے سے آئے ہیں۔ اس نے تصور کی تعریف یہ کی تھی کہ تصور ارتسام کی نقل ہے اور ارتسام سے اس کی مراد حس ہے یا وہ "چیز جو حواس کے لیے واقعی موجود ہو" لیکن لفظ تصور ہیوم یا لاک کے فلسفے سے بہت زیادہ قدیم ہے۔ ہم ٹھیک طور پر نہیں جانتے کہ یہ کس طرح یونانی زبان میں پانچویں صدی قبل مسیح میں پیدا ہوا، لیکن شاید پہلی مرتبہ فلاطون نے اس کو فلسفے کے اصطلاحی لفظ کے طور پر استعمال کیا تھا لیکن اس کے نزدیک اس کے معنی ان دو معانی سے بالکل مختلف تھے جس کا ذکر اوپر کیا گیا۔ اس کے تصورات "اعیان" ہیں یا "حقیقی اشیاء" ہیں جن کی جزی اشیاء "نقول" ہیں۔ مثلاً گھوڑے یا ہاتھی کی ایک عین کلی یا تصور پایا جاتا ہے جو گھوڑے یا ہاتھی کی تمام اصلی صفات پر مشتمل ہوتا ہے اور جزی گھوڑے اور ہاتھی اس عین یا جوہر کی ماہیت میں حصہ لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے وہ ہاتھی گھوڑے بنتے ہیں۔ فلاطون کے لیے ابدی و لازمانی اعیان یا تصورات کا ایک عالم موجود ہے اور یہ عالم حواس سے بہت زیادہ حقیقی ہے۔ فلاطون کے بعد میں آنے والے تلامذہ خصوصاً وہ جنھیں نو فلاطونیہ کہا جاتا ہے اور عیسائی فیلسوف، مثلاً سینٹ اگسٹائین، نے تصورات کو خدا کی ذات کے ماتحت کر کے فلاطون کے اصلی خیال کو بدل دیا۔ تصورات خدا کے ذہن میں مخلوق اشیاء کے (جن سے ہماری یہ مرئی دنیا بنی ہے) عقلی اعیان یا مثل ہیں یعنی تھے لفظ تصور کے

باب ۱ جو تمام قرون وسطیٰ میں رائج تھے اور جو اب بھی فلاطونیہ میں رائج ہیں۔ اس طرح لفظِ تصور کے چار جدا معنی ہیں: فلاطون کے نزدیک تصور ایک ابدی نمونہ تھا جو خدا سے بھی زیادہ حقیقی تھا؛ نوفلاطونیہ نے اس کو خدا کے ماتحت کر دیا اور وہ خدا کے ذہن کا ایک نمونہ یا مثال قرار پایا؛ لاک نے اس کو انسان کے ذہن کا بدیہی معروض قرار دیا (جب انسان فکر کرتا ہے)؛ اور ہیوم نے اس کی تعریف یہ کی کہ وہ ارتسام کی ایک مدھم نقل ہے۔ اس طرح ظاہر ہے کہ تاریخ فلسفہ میں لفظِ تصور کے معنی میں تنزل ہوا ہے۔

(ب) تصوری — عام زبان میں لفظِ آئیڈیل[1] کے معنی بعض دفعہ اپنی نوع کی عمدہ شے کے ہوتے ہیں مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک آئیڈیل دن ہے یا آئیڈیل موقع ہے۔ آئیڈیل کا لفظ (جس کا ہم یہاں ترجمہ کر رہے ہیں) لاطینی زبان ۶۹
سے ماخوذ ہے۔ لفظ تصور کو یونانیوں سے لینے کے ایک عرصے بعد رومیوں نے (Idealis) کا لفظ بنایا اور یہی آئیڈیل کا مبدا ہے۔ اس لفظ سے ایک معنی کی رو سے وہ چیز تعبیر ہوتی ہے جو کامل ہو اگر اس کا تحقق ہو سکے، مراد یہ کہ اس کا تحقق نہیں ہو سکتا مثلاً جب ہم آئیڈیل (اس معنی میں نصب العین کا لفظ شاید اردو میں استعمال ہوگا۔ م) یونیورسٹی یا کلیائی جماعت کا ذکر کرتے ہیں تو تمام موجودہ جامعات اور کلیائی جماعتیں آئیڈیل (نصب العینی) ہونے سے کچھ کم ہی رہ جاتی ہیں۔ فلسفے میں یہ لفظ اسی تضمن کے ساتھ اکثر استعمال ہوتا ہے۔ آئیڈیل (نصب العین) وہ کامل نمونے ہیں جن کے حصول کی ہم کوشش کرتے ہیں جو کبھی پوری طرح حاصل نہیں ہو سکتے۔ آئیڈیل کے ایک تیسرے معنی بھی ہیں جب وہ کسی ایسے مرام خیالی کے لیے جو بالکل غیر عملی ہوتی ہے کسی قدر حقارت کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً جب ہم کسی سخت متعصب شخص کے متعلق کہتے ہیں کہ آئیڈیلسٹ (خیالی) ہے۔ ہنری فورڈ کی یہ تجویز کہ کرسمس تک سپاہیوں کو خندقوں سے نکال لیا جائے اور اس کا

[1] آئیڈیل۔ انگریزی زبان میں یہ لفظ جیسا کہ تن میں بتلایا گیا ہے مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے، اردو میں اس کا ترجمہ کسی ایک ایسے لفظ سے جس کے معنی اتنے ہی مختلف ہوں ناممکن ہے، اسی لیے آئیڈیل کا لفظ رکھا گیا۔ م۔

یورپ کو "جہاز امن" بھیجنا بہتوں کے نزدیک خیالی سمجھا جائے گا اور برے معنی میں آئیڈیل۔ کلیبیہ کے لیے تو شریف ترین آئیڈیل (نصب العین) بھی اسی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ باب۱

(ج) **تصوریت۔** — تصوریت (آئیڈیلزم) کے عام معنی کا لفظ آئیڈیل کے معنی سے تعین ہوتا ہے۔ اس طرح اس لفظ کے تین معنی ہیں۔ (۱) خیالی و غیر حقیقی افکار، (۲) بلند و ناقابلِ حصول اخلاقی، جمالیاتی و مذہبی معیارات اور (۳) رفیع لیکن قابلِ حصول غایات۔

لفظ تصوریت کے فلسفیانہ معنی کا تعین لفظ تصور کے معنی سے ہوتا ہے۔ یہ ان نظریات کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو کائنات کی انتہائی حقیقت کو تصورات پر مشتمل سمجھتے ہیں، (تصور کے کسی ایک معنی میں جن کا اوپر ذکر ہوا)۔ ۷۰
اسی طرح تصوریت سے ذہنیت (منٹلزم) یا ذہنی تصوریت یا مظہریت مراد ہوتی ہے۔ اس نظریے کی رو سے انتہائی حقیقت یا تو ارواح اور اُن کے تصورات ہیں یا تصورات کا ایک غیر متجانس مجموعہ جس کو بعض دفعہ شعور کا چشمہ کہا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف تصوریت کے معنی فلاطونیت کے ہو سکتے ہیں، وہ نظریہ جس کی رو سے تجربۂ حواس کے پردے کے پیچھے ابدی اعیان یا جواہر کی ایک تصوری دنیا ہے جس کا انتظام کسی خاص اصول کے مطابق ہوا ہے۔ جو عام طور پر اخلاقی سمجھا جاتا ہے۔ پھر تصوریت کے معنی تصوریت مطلقہ کے ہو سکتے ہیں جس کی رو سے حقیقت فطرت و تاریخ انسانی میں تصورات کے ظہور کا عقلی عمل ہے، یہ عمل تصور مطلق سے شروع ہوا ہے اور اسی کی طرف رجوع کرے گا۔ یا لفظ تصوریت کے معنی 'دینیتی تصوریت' کے ہو سکتے ہیں، جو خدا کو حقیقت برتر قرار دیتی ہے اور اس کے تصورات کو وہ نمونے سمجھتی ہے جن کی وجہ سے دنیا و مافیہا کی دائمی تخلیق و تکمیل ہو رہی ہے۔ اس طرح تصوریت فلسفے کی حیثیت سے ایک ایسی عبا ہے جس کے مختلف رنگ ہیں۔ ہم بعد میں چل کر تصوریت کے اقسام کے سوال پر توجہ کریں گے لیکن پہلے اس کی عام خصوصیات کی تشکیل ضروری ہے۔

باب

۲۔ فلسفۂ تصوریت کی عام خصوصیات

تصوریت کی کوئی ایسی تعریف پیش کرنی جو اس کی تمام صورتوں پر حاوی ہو نہایت مشکل امر ہے۔ حقیقت میں یہ اتنی مشکل شے ہے کہ اکثر تصوریہ اس کی کوشش ہی نہیں کرتے۔ اور اکثر تصوریت کے نقاد اس کی ایک ایسی نوع کا انتخاب کر لیتے ہیں جو ان کے نزدیک نہایت کمزور ہے اور پھر اس پر اپنے وار کرتے ہیں، اور اس کی تردید سے یہ اثر قائم کرنا چاہتے ہیں کہ انھوں نے تصوریت سے نجات حاصل کر لی ہے۔

تصوریت کی تمام صورتوں کے متعلق ایک بات یہ کہی جا سکتی ہے کہ وہ تمدن یا تہذیب کا نہایت احترام کرتی ہیں۔ تصوریت کی جڑیں انسانی تمدن میں مضبوطی کے ساتھ جمی ہوئی ہیں اور اس کے حامیوں کو اس کا علم بھی ہے۔ اسی لیے اہلِ تصوریت دوسرے فلاسفہ کی بہ نسبت ترقی کے متعلق تو کم گفتگو کرتے ہیں لیکن ترتیب و ثبات کے متعلق زیادہ۔ تصوریت آرام، تن آسانی، اور شخصی لذت ۷۱
کی محبت و تلاش کو تمدن کے زیادہ خارجی و برتر نصب العینوں کے تحت رکھتی ہے۔ وہ انسانی تاریخ اور اس کے اداروں کے معنی و مقصد کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے۔ وہ ساری کائنات کو اخلاقی، مذہبی و جمالیاتی غایات کے زیرِ حکومت سمجھتی ہے اور ان تمدنی اقدار کو فرد و جماعت سے بالا و برتر خیال کرتی ہے۔ ہر فردِ بشر کا اور بحیثیت مجموعی سیاسی معاشی اجتماعی نظام کا وجود ہی اس لیے ہے کہ ان تمدنی اقدار کا حصول ممکن ہو سکے۔ لیکن تصوریت کی یہ عمومی خصوصیات دنیا کے تمام عظیم الشان مذاہب کی بھی خصوصیات ہیں اور وہ اتنی وسیع ہیں کہ انھیں تصوریت سے (جو ایک فلسفیانہ نظریہ ہے) بالکل ایک نہیں کر دیا جا سکتا۔ تاہم یہ ضروری ہے کہ اس امر پر زور دیا جائے کہ بحیثیت فلسفہ تصوریت ان خیالات میں شریک ہے۔

باب۲ بلاشبہ تصوریت وہ فلسفہ ہے جس کی دلچسپی حیات کے مذہبی پہلو سے ہے نبی نوع انسان کے عمیق و دور رس روحانی خواہشات سے انسان کی آرزوئے ابدیت سے اور اس تمنا سے ہوتی ہے جس کی بنا پر وہ دنیا کے عمیق معنی کو حقیقی طور پر سمجھنا چاہتا ہے تصوریت ہی تقریباً وہ واحد فلسفہ ہے جس کے ہاتھ سے یہ یقین نہیں چھوٹا کہ ہر انسان کی ایک قیمت ہوتی ہے، اور وہ یہ ایمان رکھتا ہے کہ حقیقت انتہائی اس قیمت کے پورا کرنے میں انسان کی تائید کرتی ہے۔ تصوریت کے ناقدین کی نگاہ میں یہ اس کی نہایت اہم کمزوری ہے لیکن اس کے حامیوں کے نزدیک یہ ایک ناقابل فنا قوت ہے۔

جب ہم فلسفیانہ تصوریت کے قلب تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہمیں اس نہایت اہم سوال سے ابتداکرنا پڑتا ہے: وہ انتہائی حقیقت کیا ہے جو ہمیں تجربے میں ملتی ہے؟ فلسفیانہ تصوریت اس عمیق سوال کا کس طرح جواب دیتی ہے؟ "مابعد الطبیعیاتی تصوریت (اس واحد اصطلاحی معنی میں جو اس لفظ کے ہو سکتے ہیں) کی رو سے موضوع و معروض کی اضافت فلسفے کا ایک نہایت اہم نقطۂ آغاز ہے، اور اس اضافت کے بارے میں اس کے نزدیک یہ اصول قطعی ہے کہ معروضات کا وجود صرف ایک موضوع ہی کے لیے ہو سکتا ہے اور موضوع جو اپنی ذات میں معروضات کا حامل ہے، ایک برتر شے ہے اور اس حیثیت سے اسی کو فلسفیانہ فکر کے عمل کا تعین کرنا چاہئیے۔"[1] فلسفے کے بنیادی سوال کے جواب کا یہ ایک طریقہ ہے اور اسی طریقے سے تصوریت کی مختلف صورتیں پیدا ہوئی ہیں۔ ۷۲

ان صورتوں میں سے ایک نہایت عجیب و دلچسپ صورت نظریۂ ہمہ منم (سولپسزم) ہے۔ اس نظریے کی رو سے فاعل یا فکر کرنے والی ذات اور اس کے تصورات ہی صرف حقائق ہیں اور ساری خارجی دنیا اسی ذات کا ایک خواب ہے۔ اڈگر الن پو (G. A. Poe) نے اپنی ایک چھوٹی سی نظم میں اس خیال کو نہایت

---

[1] ارنسٹ ٹرالتش: ہیسٹنگ کی انسیکلوپیڈیا آف ریلجن اینڈ اتھکس جلد ہفتم صفحہ ۹۰ (مطبوعۂ سکینبر)۔

باب ا

اچھے طریقے سے ادا کیا[۱] ہے لیکن پو کے نزدیک خواب دیکھنے والی ذات بھی ایک خواب ہی ہے۔

تصوریت کے نقاد نہایت خوشی سے یہ بتلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہی ایک صورت ہے جو تصوریت منطقی توافق کے ساتھ اختیار کر سکتی ہے اور چونکہ یہ ایک بیہودہ خیال ہے لہذا ان کا یہ دعویٰ ہے کہ ساری تصوریت قابلِ رد ہے کیونکہ اس کی بنیاد ایک بے معنی و بیہودہ نقطۂ آغاز پر قائم ہے۔
لیکن براڈلے[۲] جو ایک مشہور حامی تصوریت ہے خود ان لوگوں میں سے ایک ہے ۷۴
جنھوں نے نظریۂ ہمہ منم کا منطقی بیہودہ پن نہایت وضاحت کے ساتھ ظاہر کیا ہے جو یہ ہے کہ اس نظریے کا قائل اپنے وجود کا اقرار کرنے میں جس چیز کو ثابت کرنا چاہتا ہے اس کو ابتدا ہی میں فرض کر لیتا ہے کیونکہ ایغو یا انا تجربے کا بدیہی معروض ہرگز نہیں بلکہ ایک نہایت مرکب وجود ہے۔ ہارنلے نے اس مطلب کو اس طرح ادا کیا ہے "بدیہی تجربہ (یعنی) قائل ہمہ منم کی ذات یا انا جزی بھی ہے اور کلی بھی، اور اس کا کلی پہلو ہی اس کو ہمیشہ اس کی ذات کے ماورا لے جاتا ہے یہ اس کل کی زندگی ہے جس کا وہ ایک حصہ ہے"۔

اب وہ کل کیا ہے جس کا نفس یا موضوع ایک حصہ ہے؟ کیا ہم اپنے اس بنیادی سوال کا غلط جواب نہیں دے رہے ہیں جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "موضوع"

۱۔ اس نظم کا عنوان (A. Dream Within a Dream) ہے۔

۲۔ آر۔ ایف۔ اے۔ ہارنلے، ہیسٹنگ کی انسیکلوپیڈیا اف ریجن اینڈ ایتھکس جلد یازدہم صفحہ ۱۰۰ جس مضمون سے یہ سطر لی گئی ہے اس کا عنوان نظریۂ ہمہ منم Soliprism ہے یہ ایک نہایت قیمتی مضمون ہے جو اس نظریے کے معنوی معنی اور تاریخ کے ماخذ و مبادی کا نشان لگاتا ہے۔ یہاں یہ تبلایا جانا ضروری ہے کہ برائٹ من نفس کو بدیہی تجربہ قرار دینے (اس کے لیے دیکھو میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) صفحہ ۱۰۴) اور اس کو "ابتدائی معطیہ" کہنے میں اپنے کو منطقی طور پر نظریۂ ہمہ منم کا حامی قرار دیتا ہے وہ اس خیال کو بارن "اوزکثر تصوریہ" کی طرف منسوب کرتا ہے۔ شاید اس کو "اکثر تصوریہ کے بجائے "اکثر شخصیہ" کہنا چاہیے تھا میری رائے میں "فلسفۂ شخصیت" کا یہ ایک اہم نقص ہے۔

باب جو اپنی ذات میں معروضات کا حامل ہے، ایک برتر شے ہے" کیا ہمارا یہ قول ہم
کو "ہمہ منم" کا قائل نہیں قرار دیتا؟ ہاں، اگر موضوع سے ہماری مراد انفرادی
محدود ذہن ہو۔ اگر ہم موضوع و معروض کی اضافت پر غور کریں تو ہمیں تصوریت کی
یہ تعریف حاصل ہوتی ہے: "فلسفیانہ نظریے کی حیثیت سے تصوریت علم بالتجربہ کو
ایک ایسا عمل سمجھتی ہے جس میں دو اجزا، موضوع و معروض، ایک دوسرے کے ساتھ
باہمی احتیاج کی ایک ایسی کامل اضافت رکھتے ہیں جیسے تانے اور بانے میں
پائی جاتی ہے...... ذہن کے بغیر منظّم دنیا کا وجود نہیں، موضوع اور اس کے
تصورات ہی کے عمل کی وجہ سے ادراک حواسی کا برہم زدہ و غیر مربوط مواد (جو
خود ان دونوں عناصر سے لبریز ہے) نظامِ اشیاء کی وہ صورت اختیار کرتا ہے جس کو
ہم "فطرت" کہتے ہیں اور جو موضوع کے اسی طرح مقابل ہے جس طرح کہ بدن روح کے،
جس کے تفاعل کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ اس نے بدن کو پیدا کیا ہے۔ اس کے
برخلاف بغیر دنیا کے ذہن کا وجود نہیں، موضوع پر جو ماحول کا عمل ہوتا ہے اسی
۷۴ کی وجہ سے وہ تصوری فعلیت وجود میں آتی ہے جس پر اس کی ہستی مشتمل ہے۔ یہی
وہ استبعاد ہے جو ہماری روحانی زندگی کی عمیق ترین صداقت ہے"[۱]۔ فلسفے کے
بنیادی سوال کے جواب دینے کا یہ طریقہ یقینی ہمیں ہمہ منم کے نظریے سے دور
لے جاتا ہے۔ لیکن یہ ہمیں پہنچاتا کہاں پر ہے! نقاد کہتے ہیں کہ سیدھے مطلقیت
کے منھ میں! اس طرح تصوریت کی رقاص "ہمہ منم" "مطلقیت" کے درمیان حرکت
کرتی ہے۔ تصوریتِ مطلقہ کی رو سے ساری حقیقت واحد منتظم بالذات و
ذی عقل کُل ہے جس کے محدود موضوع و معروض جزئی حصص ہیں۔ ہیگل اس کل
کو "مطلق" یا "تصورِ مطلق" کہتا ہے۔ تصوریتِ مطلقہ کی کبھی حقیقت میں تردید نہیں
کی گئی گو کہ اس کے دشمنوں نے بارہا کہا کہ وہ اس کی تردید کرنے والے ہیں۔ اکثر
اس کے بنیادی اصول کو نظر انداز کیا گیا، یا اس کو فضول کہا گیا ہے لیکن کبھی
اس کی تردید نہیں کی گئی۔

[۱] جے۔ ایچ۔ میورہڈ: انسیکلوپیڈیا برٹانیکا، جلد ۱۱ ازدہم صفحہ ۶۵ اور صفحہ ۶۹۔

بہر حال ان دونوں انتہائی صورتوں کو ماننے کے بغیر بھی ہم تصوریت باب
کے حامی بن سکتے ہیں۔ یہاں بھی دوسرے امور کی طرح وسط ہی میں صداقت پائی جاتی ہے۔ لہذا ان دو انتہائی صورتوں کی تردید کے بعد بھی تصوریت بلامضرت باقی رہتی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ ایک دیو کو اس کے بال اور پیر کے ناخن کاٹ کر مارنے کی کوشش کی جائے۔ گو سامسن کی طاقت اس کے بال کاٹ لیے جانے کے بعد باقی نہیں رہی، تاہم وہ اس قابل تھا کہ اس کی قوت عود کر آئے۔ تصوریت سامسن کی طرح ایک قوی ہیکل دیو ہے ممکن ہے کہ وہ آج اپنے اعدا کے سامنے سرنگوں ہو لیکن کل وہ انھیں غارت کر سکتی ہے۔ یہ ہرگز قرین قیاس نہیں کہ بیسویں صدی کے پچیس یا کچھ زیادہ سال اس فلسفے کو تباہ کر سکیں گے جو بیس سے زیادہ صدی نہایت عمدگی کے ساتھ نشو ونما کرتا رہا۔ جب تصوریت فنا ہوگی تو مخالف نظریات بھی فنا ہو جائیں گے اور خود فلسفہ بھی باقی نہ رہے گا۔

۳۔ تصوریت کے بعض جدید اصطفاف

ای ایس برائٹ من (E.S. Brightman) نے اپنی کتاب (A Philosophy of Ideals) (نصب العینوں کا فلسفہ) میں تصوریت کے
چار انواع میں امتیاز کیا ہے۔ پہلی افلاطونی تصوریت ہے جس کی خصوصیت ۷۵
یہ ہے کہ وہ انسانی نصب العینوں اور قیمتوں کی خارجی حقیقت کا دعویٰ کرتی ہے دوسری بارکلے کی تصوریت ہے جو اپنے بانی بشپ بارکلے کے نام سے یاد کی جاتی ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ انسان ہونے کی حیثیت سے جس چیز کا ہمیں علم ہوتا ہے وہ ذہن یا شعور کی ماہیت رکھتی ہے۔ لیکن اس کا دعویٰ یہ بھی ہے کہ

باب ۱ احتمال اس امر کا ہے کہ تمام حقیقت اپنے عین و ماہیت کے لحاظ سے ذہنی ہے جس میں وہ حصہ بھی شامل ہے جس کا ہمیں علم نہیں۔ تیسری ہیگل کی تصوریت ہے جس کا استدلال یہ ہے کہ واحد ذی عقل نظام کا کامل توافق ہی ایک خالص حقیقت یا قیمت قرار دیا جاسکتا ہے۔ چوتھی نوع لائبنزے کی تصوریت ہے جو جرمنی کے عظیم الشان فلسفی لائبنزے کے نام سے یاد کی جاتی ہے۔ اس کی رو سے ذات یا شخصیت ہی واحد انتہائی و اساسی حقیقت ہے۔ تیسری نوع کو بعض دفعہ نظری تصوریت کہا جاتا ہے اور چوتھی شخصیتی تصوریت یا محض پرسنلزم (Personalism) یا دینیت کہلاتی ہے۔

ہارنلے (Hoernle) نے بھی اپنی کتاب (Idealism as Philosophy) (تصوریت بحیثیت فلسفہ) میں تصوریت کی چار انواع میں تمیز کی ہے جو برائٹ من کی بیان کردہ چار انواع کے مانند ہیں مگر کچھ استثناآت کے ساتھ جن کا ذکر ابھی آتا ہے۔ ہارنلے تصوریت مطلقہ کو (جس کو برائٹ من ہیگل کی تصوریت کہتا ہے) تصوریت کی برترین شکل قرار دیتا ہے اس کے بعد اہمیت کے لحاظ سے روحانی کثرتیت کا درجہ ہے۔ اس نظریے کی رو سے انتہائی حقیقت ارواح یا "ارواح کی جماعت" اور خدا کے برترین وجود پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس میں تصوریت شخصیہ (جس کو برائٹ من اعلیٰ ترین شکل قرار دیتا ہے) اور بارکلے کی تصوریت شامل ہوجاتی ہے۔ ہارنلے روحانی وحدیت کو تیسری نوع قرار دیتا ہے جس کی رو سے "حقیقت واحد غیر شخصی روحانی قوت ہے جو ساری چیزوں میں اپنا اظہار کررہی ہے۔" وہ شوپنہور اور برگسان کو اس نوع کا حامی قرار دیتا ہے۔ برائٹ من نے جو اصطفاف پیش کیا ہے وہ اس قسم کی تصوریت کو نظر انداز کرتا ہے لیکن یقینی طور پر ہر کامل اصطفاف میں اس کا شامل ہونا ضروری ہے۔ چوتھی قسم کے لیے ہارنلے انتقادی تصوریت کو پیش کرتا ہے جو ایمانیول کانٹ کے انتقادی فلسفے پر مبنی ہے اس کو بعض دفعہ سائنٹفک یا
حکیمانہ تصوریت بھی کہا جاتا ہے۔ شاید برائٹ من اس کو ہیگل کی تصوریت کے تحت ۷۶
جگہ دے گا لیکن درحقیقت یہ تصوریت کی ایک جدا شکل ہے۔[1]

[1] دیکھو ایم بی میاسن، جرنل آف فلاسفی جلد سوم صفحہ ۴۹۴ تا صفحہ ۵۰۴۔

باب ۱

ان دونوں تقسیمات میں ایک اور اہم فرق یہ ہے کہ برائٹ من فلاطونی تصوریت کو بجا طور پر تصوریت کی ایک بے مثل شکل قرار دیتا ہے۔ اسی شکل سے ڈین انج اور دوسرے ہمعصر تصوریہ کا تعلق ہے۔ ان لوگوں کو ہارنلے کی امتیاز کردہ دوسری شکلوں سے وابستہ کرنا غلطی ہوگی۔ علاوہ ازیں ان دونوں مصنفوں نے اس جدید تصوریت کو بالکل نظر انداز ہی کر دیا جس کو اٹلی میں کروچے جنٹیلے و دیگر فلاسفہ نے ترقی دی ہے گو اس کی بنیاد ہیگل کا فلسفہ ہے تاہم وہ جرمنی، انگلستان اور امریکہ کی تصوریتِ مطلقہ سے اس قدر مختلف ہے کہ اس کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا جانا چاہئیے۔ اس لیے میری رائے میں ہمعصر تصوریت کا مندرجۂ ذیل اضافہ ضروری ہے۔

۱۔ تصوریتِ مطلقہ	۱۔ وجود مطلق بحیثیت روح (کروچے اور جنٹیلے۔ دیکھو باب پنجم، باب اول بند ۱) ۲۔ وجود مطلق بحیثیت عقل (براڈلے، بوسانکوٹ، گرائیلن، ہارنلے۔ پاؤلسن، ونڈلبنڈ و دیگر فلاسفہ) ۳۔ وجود مطلق بحیثیت ذی عقل ذات یا ارادہ (رائیس، ہاکنگ، لے ٹن، مس کالکنس، پرنگل پیاٹیسن وغیرہم)
۲۔ روحانی کثرتیت	۱۔ تصوریت شخصیہ (ہاؤن، فلیولن، برائٹ من، میاک کونل وغیرہم) ۲۔ وینیت (وارڈ وغیرہ)
۳۔ روحانی وحدیت	برگسان اور اس کے اتباع
۴۔ سائنٹفک تصوریت یا نو۔ کانٹیت	نیاٹارپ، کیاسیرر وغیرہم
۵۔ فلاطونی تصوریت	ڈین انج وغیرہ

(۲)
باب

تصوریت کے طریقے

۱۔ کیا تصوریت کا کوئی طریقہ بھی ہے؟

انیسویں صدی کی ابتدا میں جو ردِّ عمل تصوریت کے خلاف شروع ہوا اور ۷۷
جس کی انتہا حقیقیت و تجبیت کی تکمیل میں جا کر ہوئی، اس کا محرک کچھ یہ خواہش بھی تھی کہ فلسفے کو سائنٹیفک بنایا جائے۔ فلسفے کے ان دونوں اقسام کے نمایندوں کا تصوریت کے خلاف جو سب سے زیادہ عام الزام ہے وہ یہ ہے کہ یہاں ایک خاص حکیمانہ (سائنٹفک) طریقۂ عمل موجود نہیں۔ کیا یہ الزام صحیح ہے؟

بعض حامیانِ تصوریت کے اقوال کو سن کر اور نیز یہ دیکھ کر کہ ان میں سے اکثر اپنے طریقے کو واضح طور پر بیان کرنے میں ناکامیاب ثابت ہوئے ہیں ہمیں یہ خیال ہو سکتا ہے کہ شاید یہ الزام صحیح ہو۔ بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ تصوریہ کا جو بھی طریقہ ہے اس کو تصوریت کے نظریے اور تعلیم کی توضیح کی خاطر پسِ پشت ڈال دیا جاتا ہے

باب ۲ اسی عمل کی وجہ سے نقّاد کے اس الزام میں کچھ وزن پیدا ہو جاتا ہے[1] کہ تصوریت کا کوئی طریقہ نہیں، وہ محض ایک روایتی یا ادبی فلسفہ ہے۔ لیکن چونکہ فلسفے کو ترقی پذیر، حکیمانہ و با طریقہ ہونا چاہیئے لہٰذا تصوریت دراصل ایک فرسودہ و کہن فلسفے کے سوا کچھ نہیں۔ جب بوسانکوٹ جیسا عظیم الشان فلسفی یہ لکھے کہ مجھے اعتراف ہے کہ فلسفے کے طریقے کے متعلق یہ ساری بحث اس مجھے تو ہول و ملال انگیز معلوم ہوتی ہے" تو پھر نقّاد کا یہ الزام صحیح سمجھا جا سکتا ہے۔ ای۔ ایس۔ برائٹ مین نے بجا طور پر اس امر کی طرف توجہ مبذول کروائی ہے کہ بہت سارے تصوریہ طریقے کو بہت کم اہمیت دیتے ہیں اس کا مضمون (The Personalistic Method in Philosophy)" تصوریتِ شخصیہ کے نقطۂ نظر سے طریقے کا ایک عمدہ بیان ہے
۷۸ اور اس غلط یقین کے دور کرنے میں ضرور مدد دے گا کہ تصوریہ اپنے فکر و نظر میں کسی طریقے کے پابند نہیں۔

بلاشبہ یہ غلط خیال ہے اور بہتوں کو اس سے دھوکا ہوا ہے۔ تصوریت کا کم سے کم ایک طریقہ ضرور رہا ہے اور وہ جدلیاتی طریقہ ہے۔ گو یہ نہایت کہن سال ہے تاہم فحول فلاسفۂ تصوریت اسی طریقے کو اب بھی برابر استعمال کرتے ہیں۔ ہم اس روایتی طریقے پر اختصار کے ساتھ بحث کریں گے۔

۲۔ جدلیاتی طریقہ

مغربی تہذیب میں وحدیت کا پہلا عظیم الشان قائل پارمی نائیڈس Parmenides تھا، وہ ایک یونانی فلسفی تھا جو افلاطون سے پہلے گزرا ہے

لہ بوسانکوٹ کا قول اس کی کتاب Three lectures on Aesthetics صفحہ ۳۱ میں سے لیا گیا ہے۔ دیکھو Methodist Review جلد ۱۰۲ صفحہ ۳۶۸ تا صفحہ ۳۸۰ میں ای۔ ایس۔ برائٹ مین کا مضمون محولۂ بالا۔

باب۲ اور جس نے فلاطون کے لیے راستہ تیار کیا ہے۔ جب پارمینائڈس اور اس کے شاگرد زینو نے فہم عام کے مختلف تصورات کے متعدد تناقصات ظاہر کیے تو اُن کا طریقۂ استدلال دراصل جدلیاتی تھا۔ ہم خصوصیت کے ساتھ تصورِ حرکت پر غور کریں گے۔ اس تصور کے تناقصات کو "استبعاداتِ زینو" کہا جاتا ہے، اور جب سے کہ اس نے ان کو پیش کیا ہے یہ فلسفے میں خاصی شہرت رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک "تیرِ پرّاں" کا استبعاد کہلاتا ہے اور دوسرا "اکیلز اور کچھوے کا استبعاد" اکیلز ایک خرگوش ہے۔ زینو نے استدلال کیا کہ تیر حرکت نہیں کر سکتا کیونکہ یا تو وہ اس جگہ حرکت کرے گا جہاں پر وہ ہے یا اس جگہ جہاں پر وہ نہیں، اور یہ دونوں حالتیں ممکن نہیں۔ اسی طرح وہ حجت کرتا ہے کہ خرگوش کچھوے کو کبھی نہیں پکڑ سکتا۔ اس طرح اس نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ حرکت ناممکن ہے اور ہستی ناقابلِ حرکت۔ یہ جدلیاتی طریقے کا پہلا استعمال ہے جس کا ہمیں علم ہے اور جو ابتدا میں محض اس امر پر مشتمل تھا کہ تصورات کے تناقصات و استبعادات کو تبلا دیا جائے اور جس تصور میں تناقصات پائے جائیں اس کو مہمل قرار دیا جائے۔ اس طریقے کو سقراط کے سوال و جواب والے طریقے سے بہت وسعت دی گئی جس کو فلاطون کے مکالمات میں پیش کیا گیا ہے۔ سقراط و فلاطون دونوں نے اس طریقے کو ان
تصورات کے حصول کے لیے استعمال کیا جو تناقص سے پاک ہیں۔ وہ پہلے کسی ۷۹
تعریف کے پوشیدہ ابہام کو ظاہر کرتے تھے اور پھر دوسری تعریف کے اور پھر تیسری کے وقس علیٰ ذالک، لیکن عموماً بالآخر یا تو وہ شے زیر بحث کی اچھی طرح تعریف کر دیتے یا پڑھنے والے پر چھوڑ دیتے کہ وہ خود ایک عمدہ تعریف دریافت کرلے۔ اس تعریف میں وہ صداقت شامل ہوتی جو ان متعدد مسترد تعریفات میں پوشیدہ تھی اور ہر غلطی سے پاک ہوتی۔ اس طرح سقراط اور افلاطون نے جدلیاتی طریقے کو ایک تعمیری طریقہ بنا دیا۔

صدیوں بعد ہیگل نے اس قدیم جدلیاتی طریقے کو لیا اور ایک اساسی مابعد الطبیعیاتی طریقۂ استدلال کی حیثیت سے اس کو مکمل کیا۔ کسی دوسری چیز کی بہ نسبت زیادہ تر اسی طریقے کے استعمال نے ہیگل کو "جدید تصوریت کا آدم" قرار دیا۔

اس کا استدلال یہ تھا کہ ہر تصور (جب اس کے معنی پر غور کیا جاتا ہے تو وہ) ایک متضاد تصور کے تکوین کا باعث ہوتا ہے۔ یہ متضاد تصورات اس صداقت کے دو پہلوؤں پر مشتمل ہوتے ہیں جو ان کے پیدا کرنے والے تصور میں پائی جاتی ہے اور یہ پھر اپنی باری میں ایک دوسرے اعلیٰ تر تصور کے موافق ہونے چاہییں، جو اس معنی میں اعلیٰ تر ہو کہ ابتدائی تصور کی بہ نسبت تناقص سے زیادہ پاک ہو۔ مثلاً ہستی کے تصور سے ابتدا کر کے ہم عدم ہستی تک پہنچتے ہیں، جو اس کا تضاد ہے اور یہ دونوں تکون کے تصور میں آ کر متوافق ہو جاتے ہیں۔ کسی تعقل کے معنی کے ایجابی و سلبی پہلو کو دریافت کرنے اور ان کو ایک اعلیٰ تر تعقل کے موافق بنانے کے عمل کو ہیگل فکر کی جدلیاتی حرکت کہتا ہے۔ اس کی انتہا تصور مطلق میں ہوتی ہے جو اس عمل میں ظاہر ہونے والے تمام تضاداوت کا کامل توافق ہے[1]۔

لوونبرگ اپنی کتاب (Hegel selections) (انتخاباتِ ہیگل) کے مقدمے میں دعویٰ کرتا ہے کہ یہ طریقہ حقیقت میں درست ہے لیکن ہیگل نے جو فلسفیانہ نظام اس طریقے کے استعمال کی وجہ سے قائم کیا ہے وہ دراصل مغالطہ آمیز ہے۔ اس سے کم از کم یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ ہیگل کے جدلیاتی طریقے کو اب بھی ایک ایسا قابل فلسفی تسلیم کرتا ہے جو ہیگل کا پیرو نہیں۔ جب بوسانکوٹ نے اس عبارت کے بعد جس کا اوپر ذکر ہوا فوراً اس چیز کا اضافہ کیا کہ "فلسفے میں مجھے صرف ایک
طریقے کا علم ہے اور وہ یہ ہے کہ تمام متعلقہ واقعات کو ایسے تصورات میں پھیلایا جائے ۸۰
جو فکر کے نزدیک جامع و مانع و متوافق بالذات تسلیم کر لیے جائیں"۔ تو اس نے جدلیاتی طریقے کو قبول کر لیا جس کی ہیگل نے تکمیل کی تھی۔ بوسانکوٹ نے اپنی ساری تصانیف میں اس طریقے کو تسلیم کر لیا ہے اور فلسفیانہ مسائل کے حل میں اس کا برابر استعمال کیا ہے۔ جس شخص کو یہ معلوم نہ ہو کہ تصوریہ کی ساری تصنیفات پر جدلیاتی طریقے کی اس جدید ہیگلی صورت کا اثر رہا ہے وہ جدید تصوریت کے

---

[1] میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) میں ہیگل کا انتخاب دیکھو اور خصوصاً وہ منقولات کا شجرہ پڑھو۔

باب ۲ مطالعے میں کوئی ترقی نہ کر سکے گا۔ اس امر کے دریافت کرنے میں صبر کے ساتھ مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے، لیکن تصوریت کو سمجھنے کا یہی راز ہے۔

تاہم تصوریت کا ایک اور روایتی طریقہ ہے اور وہ وجدان کا طریقہ ہے۔ اب ہم اس پر غور کریں گے۔

۳۔ طریقۂ وجدان

فلاطون اور ارسطو سے لے کر اب تک تصوریین نے طریقۂ وجدان کی ایک نہ ایک صورت پر زور دیا ہے۔ لفظ وجدان مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے، لیکن سب میں مشترک تصور صداقت کا وہ راست یا بدیہی وقوف ہے جو معمولی فکر کے تحلیلی، استدلالی، قدم بہ قدم چلنے والے طریقے کا ضد ہے۔ فلاطینوس (Plotinus) کا (۲۰۵ء تا ۲۷۰ء) (جو ایک عظیم الشان نوفلاطونی فلسفی و صوفی تھا) اس امر پر اصرار تھا کہ عقلی علم کا وجود جو استدلال سے حاصل ہوتا ہے، صرف اس لیے ہے کہ ذہن کو اس نقطے تک پہنچا دے جہاں وہ حقیقت کے متعلق ایسی بصیرت حاصل کر سکتا ہے جو استدلالی عقل کی جداگانہ تشکیلات کے ماورا ہوتی ہے۔ سینٹ آگسٹائین اور تمام عیسائی صوفی فلاسفہ کی رائے بھی اسی کے مماثل تھی سینٹ انسلم (۱۰۳۳ء تا ۱۱۰۹ء) نے پہلی مرتبہ لاطینی لفظ Intuitus (وجدان) کو اصطلاحی معنی میں استعمال کیا جو وجود من حیث ہو کے بدیہی علم کے ہیں۔ اس نے خصوصیت کے ساتھ سینٹ پال کے مقولے پر اس کا انطباق کیا: "اب میں جزءً لیکن بالمواجہ جان رہا ہوں"، مطلب یہ کہ وجدانی علم بالمواجہ ہو کر جاننے کو کہتے ہیں۔ ۸۱

والیسٹنگ، جو مدرسیت کا دشمن ہے گیٹو کی زبانی کہلواتا ہے: "اے آسمانی صداقت اب میں صاف و روشن طریقے پر تیرا انظارہ کروں گا، پوشیدہ طور پر نہیں جیسا کہ اس وقت میسر ہوتا تھا جب کہ زندگی نے ہمیں مارنے والی نیند میں مبتلا کر رکھا تھا۔

زندگی ایک خواب ہے! موت ہمیں بیدار کرتی ہے!" باب

مدرسیت کے دوسرے فلسفیوں نے وجدان کے لفظ کو سینٹ انسلم والے معنی ہی میں استعمال کیا ہے۔ شی والیر (Chevalier) نے ڈیکارٹ کی جو نفیس سوانح عمری لکھی ہے اس میں وہ حتمی طریقے پر ثابت کرتا ہے کہ فلسفۂ جدید کے بانی اور تحلیلی ہندسے کے مکتشف نے اس طریقے کو عقلی استدلال کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ پیاسکل کا قول ہے کہ "قلب کے اپنے دلائل ہیں جن کا عقل کو علم نہیں"۔ اسپنوزا نے علم کی ایک تیسری قسم کا ذکر کیا ہے جو ادراک و تعقل کے علم سے برتر ہے جس کو وہ "حکیمانہ وجدان" (Scientia intuitiva) کہتا ہے، اور اس کے نزدیک یہ کلی حقیقت کا بدیہی وجدان یا خدا کی عقلی محبت ہے۔ فشٹے اور شلنگ، ہیگل کے عظیم الشان جرمن معاصر خصوصیت کے ساتھ اس طریقۂ علم پر زور دیتے ہیں۔

زمانۂ جدید میں مشہور فرنچ فلسفی، اور ادب کا نوبل پرائز حاصل کرنے والا ہنری برگسان علم وجدانی کی شدت کے ساتھ اس لیے حمایت کرتا ہے کہ اس سے سائنس کے تحلیلی طریقے کے بہ نسبت حقیقت کی ماہیت کے متعلق زیادہ عمیق و صحیح علم حاصل ہوتا ہے۔ وہ وجدان کی اس طرح تعریف کرتا ہے: "وجدان جبلت ہے جو بے غرض اور شاعر بالذات ہے اور اپنے معروض پر غور کرنے اور اس کو غیر متعین طور پر وسیع کرنے کے قابل بن گئی ہے"۔ "وجدان عقل کے نقائص کو دور کرتی ہے جو در اصل حقیقت کے زیادہ ٹھوس حصوں سے کام لینے کا ایک آلہ ہے۔ وجدان سے ہمیں حقیقت کی باطنی و حقیقی روح کا پتا چلتا ہے۔ گو انسان وجدان سے زیادہ فہم عقلی یا استدلال عقلی سے کام لیتا ہے لیکن وجدان اسی وقت کام میں آتا ہے جب ہمارے عمیق ترین اغراض کا معاملہ ہوتا ہے۔ ۸۴
وہ ہماری شخصیت، ہماری حریت، کل فطرت میں ہمارے رتبے، ہماری ابتدا اور شاید ہماری انتہا پر روشنی ڈالتا ہے جو گو کم زور و مضطرب ہوتی ہے تاہم یہ رات کی اس تاریکی کو دور کر سکتی ہے جہاں ہمیں عقل چھوڑ جاتی ہے"[1]۔ ہمیں فلسفے کی

[1] ہنری برگسان: (Creative Evolution) (ارتقائے تخلیقی) صفحہ ۲۶۸ ترجمہ اے مچل (ہولٹ)۔

باب۲ بنیاد سائنس پر قائم کرنی چاہئے، لیکن ہمیں اس کی تعمیر مُدرّب و غیر مُدرّب وجدانات کی بنیاد پر بھی کھڑی کرنی چاہئے اور ان کو قلب حقیقت تک پہنچنے کے لیے راستے کے طور پر استعمال کرنا چاہئے۔ جو شخص طریقۂ وجدان کا استعمال فلسفیانہ صداقت کے حصول کے لیے نہیں کرتا وہ تصوریت کو سمجھنے کی بھی امید نہیں کرسکتا۔

۴۔ تضمینی متقرونیت کا طریقہ

اب ہمیں تصوریت کے حقیقی طریقے کے طور پر طریقۂ "تضمینی متقرونیت" کی تشکیل کی کوشش کرنی چاہئے، یہ جدلیاتی طریقے اور وجدانی طریقے سے تیار ہوگا۔ میں اس طریقے کو طریقۂ "تضمینی متقرونیت" اس لیے کہہ رہا ہوں کہ اس کا حقیقیت کے طریقۂ "تعمیری تجرید" سے جہاں تک ممکن ہوسکے پوری قوت کے ساتھ مقابلہ کروں جس کی توضیح حصۂ سوم باب دوم میں کی گئی ہے۔

تضمینی کا لفظ زیادہ تر انہی معنی میں استعمال ہوا جس معنی میں کہ وہ منطق میں حد منطقی کی تضمین کی تعلیم میں ہوتا ہے۔ کسی لفظ کی تضمین اس وقت بیان کی جاتی ہے جب کہ ہم اس کی ایک مثال لے کر اس کی ماہیت میں شامل ہوئے والے سارے عناصر یا اجزا بیان کردیں۔ لفظ تضمینی کا اس معنی میں استعمال کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی وجود کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت اس کی تمام صفات یا اضافات یا حیثیتوں پر مشتمل ہوتی ہے، خواہ وہ کچھ ہوں یا کسی حد تک بھی مکان و زمان میں ایک دوسرے سے جدا ہوں۔ تضمینی خصوصیات اپنے کمال و عمق کے ساتھ اور ایک دوسرے کے تعلق کے لحاظ سے، اس طریقے کا وہ پہلو ہیں جن کو لفظ تضمینی تعبیر کرنا چاہتا ہے۔ اس کا اظہار اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ کسی شے کے تمام پہلوؤں کو "مشملاً و یکجائی" دیکھا جائے "لفظ متقرونیت" جزی و بے مثل پہلو پر زور دیتا ہے۔ ہر وجود اتنا ہی حقیقی ہے جتنا کہ وہ بے مثل ہے۔ متقرونیت کا

لفظ اس امر کی دلالت کے لیے استعمال کیا گیا ہے کہ تضمینی صفات کا امتزاج کچھ باب ۲
ایسے بے شکل طریقے سے ہوا ہے کہ اس کی وجہ سے ایک انفرادیت، یا کُل مقرون کی تشکیل ۸۳
عمل میں آئی ہے۔ اس طرح تضمینی مقرونیت کا طریقہ کُلِ مقرون کی تلاش کرتا ہے جو کسی شے کے ان پہلوؤں میں وحدت پیدا کرتا ہے جو بظاہر متناقض معلوم ہوتے ہیں یہ کُل مقرون اس جزی شے کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت ہے۔ لہٰذا ہم ان حقائق کو جو توضیحی مقرونیت کے طریقے سے حاصل ہوتے ہیں "کلیات مقرون" یا انتقالی نظامات کہہ سکتے ہیں۔ جب حقیقت کا مابعد الطبیعیاتی نہ کہ حیاتیاتی یا مادی تصور پیش نظر ہوتا ہے تو یہ حقیقت کے ناقابلِ تحویل اکائیاں قرار دی جاسکتی ہیں۔

یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ طریقہ فرض کرتا ہے کہ حقیقت، مابعد الطبیعیاتی معنی کے لحاظ سے "کلیات مقرون" پر مشتمل ہے۔ ابتدا ہی میں وہ اس امر سے انکار کرتا ہے کہ تجریدی وغیر مربوط "سخت ذرات" یا "نرم ارواح" پائی جاتی ہیں۔ موجود ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ صفات یا کیفیات کی ترکیب عمل میں آئی ہو۔ جو شے بھی وجود رکھتی ہے وہ دوسری شے سے اس طرح مربوط ہے کہ ان سے ایک ترکیبی کُل کی تشکیل عمل میں آتی ہے۔ عینیت محض یا اختلاف محض ناقابلِ فکر ہیں۔ ہر وجود، جو کسی بھی قسم کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا دعویٰ کرسکتا ہے، اپنی اصلی ہیئت میں عینیت فی الاختلاف یا کلیت مقرون ہے۔

جس مسئلے سے ہر مفکر کو سابقہ پڑتا ہے وہ اس امر کا دریافت کرنا ہے کہ وہ مخصوص کُلی مقرون کیا ہے جس سے تجربے کا کوئی پہلو تعلق رکھتا ہے۔ اس کو ان اشارات کا تتبع کرنا پڑتا ہے جو اس خاص پہلو سے حاصل ہوتے ہیں، یہاں تک کہ وہ ان دوسرے پہلوؤں تک جا پہنچتا ہے جو اس کو اس اصل نمونے کے ادراک کے قابل بناتے ہیں جس سے اس موجودہ پہلو اور دوسرے متعلقہ پہلوؤں کا تعلق ہوتا ہے۔ اس کو ابتدا ہی اس مفروضے سے کرنی چاہیئے کہ اس اصل نمونے کا وجود پایا جاتا ہے اور ذہن اس کو دریافت کرنے کے قابل ہے۔ اور اس کلی مقرون کے قلب حقیقت تک پہنچنے کے لیے اس کو وجدان کا بھی استعمال کرنا چاہیئے اور فکر کا بھی۔ لیکن تضمینی مقرونیت کے طریقے کا اہم نکتہ تو یہ ہے کہ

باب۵ وہ اس امر پر زور دیتا ہے کہ تمام مظاہر یا سارے پہلوؤں کا معاینہ ایک ایسی عینیت کے تعلق سے کیا جانا چاہیئے جو ان میں وحدت پیدا کرتی ہے اور یہ سب مل کر ایک مجموعہ نہیں بلکہ ایک کُلّی مقرون بن جاتے ہیں۔

۸۴ ایک مثال سے اس کی توضیح ہوگی۔ لنڈبرگ نے نیویارک سے پیرس تک جو پرواز کی اس کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کیا ہے؟ فہم عام کے نقطۂ نظر سے ہوابازی کی تاریخ میں یہ ایک نہایت اہم کارنامہ ہے تضمینی مقرونیت کے طریقے کے انطباق سے ہمیں اس واقعے کی کیا مابعد الطبیعیاتی حقیقت حاصل ہوگی جس کے وقوع کے متعلق بلاشبہہ ہر باخبر شخص کو اتفاق ہوگا؟

بہت ساری طبیعی صفات (یا وہ عناصر جن میں علمائے طبیعیات ان طبیعی صفات کی تحویل کریں گے) اس واقعے کا جز ہیں۔ مثلاً خود طیارہ، اس کی پیچیدہ وعین ساخت، وہ مواد جس سے اس کی تعمیر ہوئی ہے۔ ایندھن اور تیل جس کا مشین میں استعمال ہوا لنڈبرگ کی غذا کپڑے جو اس نے پہنے، اس کا مادی جسم تضاد موسم کے حالات جو اس کو سفر میں درپیش ہوئے وہ جگہ جہاں سے وہ چلا اور جہاں پر وہ اترا، اور وہ آلات وادوات جن کا اس نے تعین راہ کے لیے استعمال کیا۔ ایک جدید اصطلاح کا استعمال کرتے ہوئے ہم لنڈبرگ کے پرواز کے ان سارے پہلوؤں کو اس مابعد الطبیعیاتی یا کلی مقرون کے کلاں بینی طبیعی موجودات کہ سکتے ہیں۔ لیکن ہم اس طبیعی۔ کیمیائی نظریے کو بھی تسلیم کر سکتے ہیں کہ یہ سارے جسیم معروضات بے شمار پروٹان اور برقیوں سے مرکب ہیں جو حرکت کے مختلف مداروں میں ہیں۔ تاہم ان سب کی وحدت کا ظہور ایک عظیم الشان حرکت میں ہوا تھا جو پیارس کے جانب عمل میں آئی اور جس کی نگرانی ایک تنہا ہواباز کر رہا تھا۔ تضمینی مقرونیت کے طریقے کی رو سے لنڈبرگ کی پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت میں یہ سارے کلاں بینی اور خردبینی موجودات شامل ہیں۔

اس میں حیاتیاتی اور عضویاتی اجزا بھی شامل تھے جو مذکورۂ بالا دونوں قسم کے تھے۔ ہواباز نے جو غذا کھائی تھی اس کو معدے نے جزو بدن بنایا اور قلب کی متواتر حرکت نے اس کو سارے جسم میں تقسیم کیا۔ اس کے اعصاب، دماغ

اور دوسرے جسمانی اعضا کو اپنا اپنا فعل پوری طرح ادا کرنا پڑا۔ یہ پرواز ایک ایسی باب ۲
ہستی سے ممکن تھی جو زندگی کے نور سے معمور تھی۔ اور کون جانتا ہے کہ کتنی اور زندہ ۸۵
عضویتیں ایک نہ ایک طریقے سے اس پرواز سے وابستہ تھیں؟ تاہم ان سارے عظیم حیاتیاتی و عضویاتی معروضات کو علمائے سائنس بے شمار صغیر موجودات میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ اس پرواز میں کتنے ہی چھوٹے بڑے حیاتیاتی عضویاتی اجزا کیوں نہ ہوں تضمینی مقرونیت کے طریقے کی رو سے سب مابعد الطبیعیاتی حقیقت میں شامل ہیں۔

اس میں جو مکانی زمانی اضافات شامل ہیں وہ صاف ظاہر ہیں۔ عرصہ و فاصلہ، طیارے کی آسمان میں بلندی، رفتار حرکت، یہ اور دوسرے تمام مکانی زمانی پہلو اس تاریخی پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا حصہ ہیں۔ اور جو اقدار (یا قیمتیں) اس میں شامل ہیں ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ طیارہ، ایندھن، تیل اور غذا اور ٹکٹ کی قیمت جو گھر آنے کے لیے لنڈبرگ نے ادا کی، انعام جو اس نے جیتا، طیاروں کی قیمت میں جو اضافہ ہو گیا، یہ ساری معاشیاتی قیمتیں ہیں جو بلا شبہ پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا ایک حصہ ہیں۔ لیکن اس سے پیدا شدہ جمالیاتی و اخلاقی اقدار بھی ہیں۔ پرواز کے ختم پر ایک ایسا ہیرو نمودار ہوتا ہے جس پر بے شمار نوجوان فدا ہوتے ہیں اور اس کی تقلید کرتے ہیں۔ تضمینی مقرونیت کے طریقے کی رو سے یہ سارے اقدار جن کا پرواز سے تعلق ہے اس کی حقیقت کا ایک حصہ ہیں۔ ذہنی عناصر تو اور بھی ضروری ہیں۔ لنڈبرگ کا ذہن جس نے اس پرواز کو سوچا، وہ سارے منصوبے جو اس نے احتیاط کے ساتھ باندھے اور تفصیل کے ساتھ پورے کیے، وہ کامل ہنر جو سالہائے سال کی سخت محنت سے اس کو حاصل ہوا، ہوابازی کا اصطلاحی علم اور حافظے جو اب تک محفوظ ہیں، یہ سب اور دوسرے سارے ذہنی عناصر اس پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت میں شامل کیے جاتے ہیں۔ اور نہ اجتماعی عناصر کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ لوگوں کا وہ ہجوم جنھوں نے لنڈبرگ کو پرواز کرتے اور آسمان سے اترتے دیکھا مبہوت ہو کر ان کا نعرۂ تحسین بلند کرنا، یہ تمام اور دوسرے اجتماعی عناصر،

باب۲ تضمینی مقرونیت کے طریقے کی رو سے اس مخلد الذکر پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا ایک حصہ ہیں۔

۸۶ تاہم یہ سارے مختلف اجزا یا عناصر اس وحدت کے بغیر کیا ہیں جو ان کو یکجا جمع کیے ہوئے ہے؟ تصوریت کا یہ دعویٰ ہے کہ اس قسم کا نصب العینی مرتب نظام پایا جاتا ہے اور یہی کلی مقرون، جس کے مذکورۂ بالا اجزا حصص ہیں، لنڈبرگ کی پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت ہے یہ کل کوئی محسوس شے نہیں۔ کوئی اس کو چھو سکتا ہے نہ دیکھ سکتا ہے۔ سن سکتا ہے نہ چکھ سکتا ہے اور نہ کسی حاسۂ توازن یا کسی "چھٹے حاسہ" سے جو معلوم یا نامعلوم ہو، دریافت کر سکتا ہے۔ یہ کوئی مکانی زمانی نوع سے تعلق رکھنے والی شے نہیں۔ مکانی۔ زمانی اجزا اس میں شامل ضرور ہیں، لیکن جب ہم اس کو پرواز کا محض ایک واقعہ کہتے ہیں تو بہت سارے دوسرے اہم عناصر کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور صرف زمانی خصوصیت کو اس کی حقیقت کی دلیل سمجھ لیتے ہیں۔ کلی مقرون ہونے کی حیثیت سے اس کے واقعۂ زمانی ہونے کی خصوصیت دوسرے پہلوؤں میں سے صرف ایک پہلو ہے۔ اور یہی بات اس کے ہر پہلو کے متعلق کہی جا سکتی ہے۔ ہر مادی و میکانکی جز، ہر حیاتی و عضویاتی جز، ہر روحانی و اجتماعی جز کو، اس کلی مقرون کی ایک تضمینی صفت سمجھا جانا چاہیئے اور کبھی بھی خود اس کل کے ساتھ ایک نہیں کر دیا جانا چاہیئے۔ یہ مابعد الطبیعیاتی حقیقت نہ کسی واحد پہلو، نہ ان کی کسی جماعت، نہ ہر جماعت سے منتخب کردہ پہلوؤں کے مجموعے سے متحد کی جا سکتی ہے محض اس لیے کہ یہ تمام جماعتوں کے پہلوؤں کی کلیّت ہی سے متحد کی جا سکتی ہے جن کو ایک کلی مقرون میں متحد تصور کیا جاتا ہے نہ کہ بعض مجموعے یا کلیّت میں۔ اس کل کا دریافت کرنا لنڈبرگ کی پرواز کو بحیثیت مابعد الطبیعیاتی حقیقت کے سمجھنا ہے جو اس کو ہوا بازی کی تاریخ کے ایک واقعے کے طور پر سمجھنے سے بالکل جدا چیز ہے۔ تضمینی مقرونیت کا طریقہ کسی کل کے مختلف عناصر کو ایک حرکی و عضوی کل میں متحد کرنا اور پھر اس متحد و مرتب نظام کو انتہائی حقیقت سمجھنا ہے۔ اس اعتراض کا کہ یہ کلی مقرون فلسفی کے دماغ کی محض ایک پیداوار ہے تصوریہ یہ جواب دیں گے کہ

یہ اپنے تمام پہلوؤں میں سے ہر پہلو میں شامل ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو باب۲
ہم پہچانتے ہی محض اس لیے ہیں کہ ہم اس کلی مقرون سے واقف ہیں جس سے
اس کا تعلق ہے۔ ان کو پہلوؤں یا اجزا کی حیثیت سے جاننا اس امر پر دلالت ۸۷
کرتا ہے کہ اس کلی مقرون کا علم بھی پایا جاتا ہے جس کے یہ اجزا ہیں۔ یہ اس
چیز کا ناقابل انکار ثبوت ہے کہ کلیات مقرون حقیقی ہیں۔

تصوریت کے طریقے کے تضمینی مقرونیت کے علاوہ اور بہت سارے نام ہیں۔ براڈلے اس کو اصول عینیت فی الاختلاف کہتا ہے یعنی ایسے کل کو دریافت کرنے کا طریقہ جس کی تشکیل ایسی غالب عینیت سے ہوئی جو کثیر اختلافات میں پائی جاتی ہے۔ بوسانکوٹ اس کو انفرادیت وقیمت کا اصول کہتا ہے، نیز کلی مقرون و اضافت ذات کا اصول بھی کہتا ہے۔ رائس اس کو توجیہ کہتا ہے۔ ہارنلے اس کو طریقۂ کلی کہتا ہے۔ لیکن تمام تصوریہ کا اس امر میں اتفاق ہے کہ وجود حقیقی دراصل وہ کل ہے جو کسی چیز کے تمام مظاہر یا پہلوؤں پر مشتمل ہو۔ اور وہ اس امر میں بھی متفق ہیں کہ ہمیں اس کل تک فکر و وجدان دونوں کے ذریعے پہنچنا چاہیئے۔ ہمیں تضادات کے دریافت کرنے اور ان میں توافق پیدا کرنے کے لیے سختی کے ساتھ جدلیاتی طریقے کا استعمال کرنا چاہیئے، لیکن ہمیں اس کی تکمیل وتتمیم وجدان کی بصیرت سے کرنی پڑے گی۔

باب (۳)

مسئلۂ علم و وجود کا حل تصوریت کی رو سے

ا۔ حقیقت کا نظریۂ مدارج

تصوریت کے نظریۂ وجود کا خلاصہ حقیقت کا نظریۂ مدارج ہے۔ یہ ۸۸
نظریہ حال ہی میں از سر نو پیش کیا گیا ہے لیکن یہ اتنا ہی قدیم ہے جتنی کہ تصوریت
یا کم از کم یہ فلاطون کے مکالمات یا ارسطو کی تصانیف کے اتنا قدیم تو ضرور ہے۔
جب فلاطون نے اپنے مکالمہ (Symposium) میں تجربۂ جمال کے مختلف مدارج
میں امتیاز قائم کیا، اور تصور مطلق یا صورتِ جمال کی محبت کو اعلیٰ ترین درجہ
قرار دیا تو وہ اسی نظریے کو بیان کر رہا تھا۔ نیز یہ بھی اس کے نظریے کا مرکزی
تصور تھا کہ تصورات کی ترتیب مدارج میں ہوئی ہے اور تصورِ خیر سب سے
بالا و برتر ہے۔ اور جب ارسطو نے نباتات کی نباتی روح کو حیوانات کی حسی روح
سے ممیز کیا، اور پھر ان دونوں کو انسان کی عقلی روح سے، اور یہ دعویٰ کیا کہ

اعلیٰ تر ارواح میں ادنیٰ تر ارواح کی قابلیتیں موجود ہوتی ہیں، تو وہ بھی نظریۂ مدارج باب ۳
ہی کو بیان کر رہا تھا۔ اس کے خیال کا خلاصہ یہ بھی تھا کہ حقیقت بالقوائیت
سے بالفعلیت کی طرف تدریجی ارتقا کا نام ہے جس میں مادے پر صورت کا
غلبہ و تسلط زیادہ ہوتا جاتا ہے۔ فلاطینوس نے اسی نظریے کو اپنی اس تعلیم میں
تکمیل دی کہ ہستی کے ادنیٰ مدارج میں سے ہر درجے کا خدا سے اشراق ہوتا ہے۔
اسی کے اثر کی وجہ سے یہ تعلیم ابتدائی عیسائی فلسفہ، اور قرون وسطیٰ کے تمام مختلف
فلسفوں (مثلاً عیسائی، یہودی و عربی) کی اصل و خلاصہ قرار پائی۔ ہم اس کو
خصوصیت کے ساتھ اسکوٹس اریجینا میں پاتے ہیں، جو مدرسیت کا پہلا
عظیم الشان استاد تھا، اور اسی طرح تمام اکابر صوفیائے عیسائیت میں۔ ہم
اس کو یہودی قبلہ میں بھی موجود پاتے ہیں، جو قرون وسطیٰ کا یہودی فلسفۂ تصوف
تھا۔ نیز اس کو قرون وسطیٰ کے عربی فلسفے میں بھی دیکھتے ہیں خصوصاً ابن رشد ۸۹
ابن سینا، غزالی کے تصانیف میں۔ برونو اور اسپنوزا نے اس نظریۂ مدارج
کو اپنے زمانے کے مطابق بنا لیا جیسا کہ ہیگل نے اس کو انیسویں صدی کے
ابتدائی زمانے کے موافق کیا تھا۔ نظریۂ ارتقا کے پیدا ہونے کے بعد اسی نظریے
کے حدود میں اس تعلیم کو پھر سے پیش کیا گیا، خصوصاً برگسان اس بارے میں
قابل ذکر ہے۔ لیکن تصوریت کی ابتدا سے اس وقت تک حقیقت کا نظریۂ مدارج
برابر پیش ہوتا رہا ہے اور اب بھی یہی تصوریت کی مابعد الطبیعیات کی
باطنی ماہیت ہے۔

اس نظریے کی رو سے حقیقت کو سمجھنے کا طریقہ یہ نہیں کہ اس کو شروع
ہوتے اور ختم ہوتے یا ایک راست خطی جانب ارتقا پاتے تصور کیا جائے بلکہ
ہمیں یہ سمجھنا چاہیئے کہ حقیقت مدارج کے ایسے سلسلے پر مشتمل ہے جس میں ہر ادنیٰ درجہ
اعلیٰ درجے میں شامل ہوتا ہے۔ اگر ہم چاہیں تو ہر درجے کو ارتقائی نقطۂ نظر سے
دیکھ سکتے ہیں، اور سمجھ سکتے ہیں کہ یہ ایک ایسے ادنیٰ درجے سے بروز کرتا ہے
جو اس کی تعمیری بنیاد کا کام دیتا ہے۔ لیکن ہم یہ بھی سمجھ سکتے ہیں کہ تمام مدارج
ساتھ ساتھ موجود ہیں اور ہم ایک درجے سے دوسرے درجے تک

باب ۳ عقلی تاملّ و وجدان کے ذریعہ پہنچ سکتے ہیں۔ حقیقت کی تشبیہ نیو یارک کے ان
مکانات سے دی جاسکتی ہے جن کے کئی منزل ہوتے ہیں۔ ہمیں ایک منزل یا
درجے سے دوسری منزل تک پہنچنے کے لیے الیویٹر کے استعمال کی ضرورت
ہوتی ہے۔ برگسان کہتا ہے کہ وجدان ہی وہ الیویٹر ہے جس کا ہمیں استعمال
کرنا پڑتا ہے اور وہ اس رائے میں فلاطون اور فلاطینوس سے ہرگز پیچھے نہ تھا۔
گو ہمیں یہ اعتراف ہے کہ وجدان تیز رفتار الیویٹر ہے لیکن استدلالی عقل کا
بھی ایک آہستہ رو الیویٹر ضرور پایا جاتا ہے۔ اکثر تصوریہ کا دعویٰ ہے کہ وجدان
اور عقل دونوں حقیقت کے ایک درجے سے دوسرے درجے تک پہنچنے کے
جائز طریقے ہیں، اور جیسا کہ ہمیں آگے معلوم ہوگا، بعض کا خیال ہے کہ علم کا
ایک تیسرا طریقہ بھی ہے جس کو توجیہ کہا جاتا ہے۔
آر ایف اے ہارنلے کی کتاب (Matter, Life, Mind, and God)
("مادہ، حیات، ذہن و خدا") کے عنوان ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت کے
مدارج کیا ہیں۔ مادہ اور حیات یکجا جمع ہو کر اس شئے کی تشکیل کرتے ہیں جس
کو عام طور پر فطرت کہا جاتا ہے، بشرطیکہ ہم فطرت کو قبل انسانی فطرت کے
معنی میں استعمال کریں۔ ہمیں ذہن کو انفرادی و اجتماعی ذہن کی وحدت سمجھنی
۹۰ چاہیئے۔ اور خدا کو تمام مدارج سے بلند اور ان سب پر محتوی۔ بالفاظ دیگر
تصوریت کے نظریۂ حقیقت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ "ہم ادنیٰ کو اعلیٰ میں شامل
کر کے تو اس کی توجیہ کر سکتے ہیں لیکن اعلیٰ کو ادنیٰ میں تحویل کر کے ہرگز اس کی
توجیہ نہیں کر سکتے" اور نہ ادنیٰ درجے کے الفاظ میں ایسی مابعد الطبیعیات کو
پیش کر سکتے جس میں اعلیٰ درجے کے وجود کے تسلیم کا امکان نہ ہو۔ کسی نہ کسی
صورت میں اس اصول کو سارے تصوریہ نے تسلیم کر لیا ہے اور یہی تصوریت
کا مرکزی اصول یا موضوعہ ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تصوریت ایک ہمہ
محتوی واحد کل تک پہنچتی ہے جو برترین حقیقت ہے۔ ہم اس کو خدا یا
وجود مطلق یا محض حقیقت کہہ سکتے ہیں، اس کا انحصار اس طریقۂ توجیہ پر ہوگا
جس کو خاص خاص تصوریہ استعمال کریں گے۔ لیکن عام طور پر تمام تصوریہ

باب ۳ اس امر پر متفق ہوں گے کہ ہمیں اُسی وقت کسی شے کی کامل مابعد الطبیعیاتی تعریف حاصل ہوتی ہے جب ہم یہ کہ سکیں کہ اس کی وجود کے ہر درجے پر کیا ماہیت ہے۔ یعنی وہ حقیقت من حیث کُل کے درجے پر کیا ماہیت رکھتی ہے کیونکہ اس درجے میں ادنیٰ درجہ بھی شامل ہوتا ہے۔ براڈلے اور بوسانکوٹ کی مراد اسی اصول سے ہوتی ہے جب وہ یہ کہتے ہیں کہ جزئی شے کے متعلق ہر تصدیق کا انتہائی موضوع ہمیشہ حقیقت من حیث کُل ہوگا، چنانچہ ہم ہر تصدیق کو اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ "حقیقت کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ فلاں فلاں شے کی صحت لازم آتی ہے"۔ عام مفروضہ جس پر نظریۂ مدارج کی بنیاد قائم ہے یہ ہے کہ حقیقت ایک عقلی و متوافق بالذات کُل ہے۔

۲۔ مادہ وحیات

تصوریین راضی ہیں کہ علمائے طبیعیات و کیمیا کہیں کہ مادّہ کیا ہے بشرطیکہ یہ لوگ کائنات کی ہر شے کو مادے ہی میں تحویل نہ کریں۔ وہ راضی ہیں کہ عالم حیاتیات کو یہ کہنے دیں کہ حیات کیا ہے بشرطیکہ وہ آگے بڑھ کر حقیقت کے دوسرے تمام مدارج کو حیاتیاتی عضویتوں میں تحویل نہ کر دے۔ تصوریت کے کسی حامی کی خصوصیت کے ساتھ اس امر سے دلچسپی نہیں کہ مابعد الطبیعیات پر آئنسٹائن کے نظریۂ اضافیت کا، یا مینڈل کے نظریۂ توارث کا کیا اثر ہوا۔ لیکن ہر حامی تصوریت کو کائنات کے ان فلسفیانہ نظریوں سے تشویش ہوتی ہے، جو اپنی
۹۱ تعمیر کی بنیاد جدید طبیعیات یا جدید حیاتیات پر قائم کر کے ہر شے کو اس چیز میں تحویل کر دیتے ہیں جس کو طبیعیات وحیاتیات حقیقی کہتے ہیں۔ عام طور پر تصوریہ کا یہی وہ پہلو ہے جو وہ اُن موجودات کی طرف اختیار کرتے ہیں جن سے علوم فطریہ، طبیعیات، کیمیا وحیاتیات اور انسانی علم گے ان

شعبوں میں بحث ہوتی ہے جو ان سے ماخوذ و مستفاد ہیں یا ان کی باہمی ترکیب سے حاصل ہوتے ہیں۔ باب ۲

اب تصوریہ کے نزدیک مادّے کا تصور کیا ہے؟ ان کے خیال میں یہ لفظ نہایت مبہم ہے
بارکلے اس لفظ کے چار ابتدائی معنی میں امتیاز کرتا ہے جو اس امر کے بتلانے کے لیے کافی ہے کہ یہ
لفظ کس قدر مبہم ہے اور حقیقت کے اس درجے کی طرف تصوریہ کیا خصوصی پہلو اختیار کرتے ہیں لیکن
یہ سارے معنی ایک خاص حالت سے پیدا ہوتے ہیں جس کو "مرکزی حالت" کہنا درست ہوگا یعنی طبیعیات
ایک تجربی علم ہونے کی وجہ سے اپنا موضوع بحث اس دائرے میں پاتی ہے جس کا
ادراک ہمارے حواس سے ہوتا ہے"۔ بالفاظ دیگر طبیعیات معطیاتِ حواس
سے تمام ذہنی اضافتوں وحیثیتوں کی تجرید کرتی ہے اور فطرت کی ایک ایسی
دنیا کی تعمیر کرتی ہے جو بقول وائٹ ہڈ کے "ذہن کے لیے بند ہے" اس لیے
مادّے کے چار معنی پیدا ہوتے ہیں: (i) مادّے سے اکثر مراد وہ شے ہوتی ہے جو
ذہن یا روح کے مخالف ہے (ii) مادّہ، جو مادی دنیا کے ہم معنی ہے، حواس کے
معمولی اشیاء کا ایک اسم عام ہے مثلاً کرسی، مکان، چٹان، پہاڑ، وادی، ابر،
دریا وغیرہ جو خواب، خیال، بھوت جیسے وہمی چیزوں کے متضاد ہیں، اسی لیے
یہ مادّے کے عام فہم معنی سمجھے جا سکتے ہیں (iii) لیکن سائنس داں اور ان لوگوں
کے لیے جو سائنس کے تصورات میں مستغرق ہوتے ہیں مادّے سے مراد ذرّات،
سالمات، پروٹان اور برقیے، ناکارگی، جمود اور دوسرے وہ موجودات ہیں
جن کو علمائے سائنس مدرکات کی توجیہ کے لیے تسلیم کرتے ہیں۔ (iv) مادے سے
مراد ہمارے ادراک کا واحد ناقابل ادراک جوہر یا علت بھی ہو سکتی ہے۔
اسی چوتھے معنی میں بارکلے نے اپنی ذہنی تصوریت یا ذہنیت کے ذریعے مادّے
کو رد کرنے کی سخت کوشش کی تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ان دنوں کسی فلسفی کا اس
معنی پر تعین نہیں۔ چنانچہ براڈ کہتا ہے: "ان دنوں ہر قابل فلسفی خواہ وہ
مادّے کے مستقل وجود کا انکار کرے یا اقرار، ایک ایسی شے کا اقرار یا انکار ۹۲
کرتا ہے جو اس چیز سے بہت زیادہ لطیف اور بہت زیادہ بہتر طریقے سے
تحلیل شدہ ہوتی ہے جس کو بارکلے اور ڈیکارٹ نے الفاظ کی اسی صورت میں
سمجھا تھا" تصوریت کے نقطۂ نظر سے مادہ حقیقت کا ادنیٰ ترین درجہ ہے

جس سے طبیعیات اور کیمیا میں بحث ہوتی ہے، جس کے عناصر مشہور ہیں اور باب ۳
جس کے خواص نہایت عام ہیں۔ یہ کچھ تو کلاں بینی موجودات سے مرکب ہے اور کچھ خردبینی موجودات سے۔ مادے اور ذہن میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں، لیکن مادہ دائرۂ ادراک کے نامیاتی و ذہنی اجزا کی تجرید سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ ایک جائز تجرید ہے اگر اس کا تجرید ہونا تسلیم کر لیا جائے، لیکن یہ تجرید ناجائز اس وقت بن جاتی ہے جب مادّے ہی کو واحد حقیقت بنا دیا جاتا ہے اور تماموں کی اسی میں تحویل کی جاتی ہے، جیسا کہ فطریت کی تمام مابعد الطبیعیاتی صورتوں میں ہوتا ہے۔

اب تصوریہ کے نزدیک ذہن کا کیا تعقل ہے؟ کیا ذی حیات مادّے کی ایسی بے مثل صفات، یا کم از کم تفاعلات ہوتے ہیں جن کی وجہ سے ہم اس کو حقیقت کا ایک جداگانہ درجہ قرار دینے میں حق بجانب ہو سکتے ہیں جو مادّے سے اعلیٰ تر ہے۔ اگر ایسا ہے تو کیا ہم اس امتیاز کو مطلق کہہ سکتے ہیں، یا صرف مادّے ہی کا تدریجی طور پر حیات کی صورت میں بروز ہوتا ہے؟ یہاں علمائے تصوریہ میں اختلاف ہے۔ بعض تو حیاتیت کے حامی ہیں جو حیات کو ایک ابتدائی و بے مثل چیز سمجھتے ہیں۔ اور بعض کا یہ خیال ہے کہ حیات کا بروز تدریجی ہوتا ہے اور مادہ زمانی اعتبار سے ماقبل ہے۔ لیکن دونوں فرقوں کا اتفاق ہے کہ حیات حقیقت کا اعلیٰ ترین درجہ نہیں اور حیاتیاتی فطریت بھی اسی ناقص تجرید پر مبنی ہے جس پر طبیعی فطریت ہے۔ چنانچہ وہیلر بتلاتا ہے کہ حیاتیاتی مظاہر کی توجیہ کرنے والوں میں تین انتہائی فریق ملتے ہیں، ان میں سے کچھ سرّیت و غموض کے دلدادہ ہیں جو حیات کو ایک سرّی قوت سمجھتے ہیں (جس کو بعض دفعہ تصورہ کہا جاتا ہے) جو عضویت میں پائی جاتی ہے؛ دوسرے وہ سادگی پسند علماء ہیں جو حیات کو ایک خلیہ والی عضویت کی سادگی میں تحویل کر دیتے ہیں اور اس کو درحقیقت طبیعی کیمیائی اعمال پر مشتمل سمجھتے ہیں؛ اور تیسرے وہ انسیت پسند اصحاب ہیں جو سادہ ترین قسم کے
جانوروں میں انسانی صفات و مقاصد پاتے ہیں۔ تصوریہ کے نزدیک ۹۳

باب ۳ حیات کے یہ سارے حیاتیاتی توجیہات بر سر مغالطہ ہیں، کیونکہ یہ یکجانبی ہیں وہ ذی حیات موجودات کے کسی ایسے تصور کی تلاش میں ہوتے ہیں جس میں حیات کی ساری صورتوں کی گنجائش ہو اور جو ساتھ ساتھ حیات کی ان بے مثل صفات کے ساتھ انصاف کرے جو خالص طبیعی مادّے کے متضاد ہیں۔ اس قسم کا تصور ہمیں جے ایس ہالڈین کے ہاں ملتا ہے جو ذی حیات ہستی کو ایک "فعال خود مختار کل" سمجھتا ہے یا جنرل سمٹس کے "ہولزم" والے تصور میں۔ جب اس کی تعمیم کی جاتی ہے تو برگسان کا جوش حیات "والا نظریۂ زندگی حاصل ہوتا ہے۔ (دیکھو حصۂ پنجم، باب اول و دوم، نیچے)۔

ہم یہاں حیاتیت والے میکانیت اور غائیت یا مقصدیت کے مناقشے کی تفصیل میں جانا نہیں چاہتے۔ یہ دونوں الفاظ نہایت مبہم ہیں، لیکن عام طور پر میکانیت وہ انتہائی نظریہ ہے جس کو ہیکل سادگی پسند علمائے حیاتیات سے منسوب کرتا ہے۔ وہ حیات کی تحویل طبیعی کیمیائی اعمال میں کر دیتا ہے اور اس طرح زندہ ہستی کو طبیعیات و کیمیا کے تصورات میں سمجھانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے برخلاف غائیت اس امر پر اصرار کرتی ہے کہ زندہ عضویتوں میں اپنے افعال کو کسی غایت کی طرف رجوع کرنے کی صفت پائی جاتی ہے گو غائیت کا قائل اس غایت کو شعوری مقصد کے مرادف سمجھنے پر مجبور نہیں۔ اکثر تصوریہ اسی بدنام لفظ کے ایک نہ ایک معنی کے لحاظ سے غائیت پسند ہیں۔ لیکن کوئی حامی تصوریت حیات کے درجے کو کل حقیقت کے مرادف قرار نہیں دے گا، جس طرح کہ وہ مادّے کے درجے کو کل حقیقت کے مرادف نہیں قرار دے سکتا۔

۳۔ ذہن یا نظام اجتماعی

یہ امر کہ قابلِ تہذیب افراد حقیقت کے اس درجے کی نمایندگی کرتے ہیں

جو حیات سے بھی اعلیٰ ہے تصوریت کی بنیادی تعلیم ہے۔ اب ہم اس درجے کا کیا تصور قائم کریں؟ باب ۳
اس سوال کو چھوڑ کر جس پر بہت ساری بحثیں ہوئی ہیں لیکن جو محض خشک منطقی ہے کہ آیا انفرادی ذہن زیادہ اساسی ہے یا اجتماعی ذہن، ہم تصوریت کے اِس نظریے کا کہ تہذیب یا اجتماعی ذہن من حیث کل، کیا ہے مختصر خلاصہ پیش کریں گے۔ ساری انسانی جماعت تین جداگانہ نظامات پر مشتمل ہے۔ پہلا، ملکی نظام ہے جس کی بنا عزائم انسانی پر ہے۔ یہ نظام اس اساسی ادارے
سے مرکب ہے جو انسانوں کے معارضانہ اغراض، کو ایک کل میں منظم کرتا ہے ۹۴
جس کو مملکت سیاسی کہتے ہیں لیکن مملکت سیاسی میں اور مختلف ادارے ہوتے ہیں۔ جو نظامِ ملکی کے قیام میں مدد کرتے ہیں، جیسے حکومت کے سارے شعبے، وفاقی، مملکتی و مقامی، تمام فوجی تنظیمات، تمام معاشی و صناعی تنظیمات اور تمام تجارتی جماعتیں۔ دوسرا خانگی نظام ہے جس کی بنا محبت ہے۔ اس نظام کا اساسی ادارہ خاندان ہے، کیونکہ خاندان ہی میں انسان کو محبت کی تکمیل کا پورا موقع ملتا ہے۔ محبتِ جنسی، محبتِ پدری اور بچوں کی والدین سے محبت، ان تماموں کا اعلیٰ ترین اظہار ایک ایسے ادارے میں ہوتا ہے جو ایک بیوی والے خاندان پر مشتمل ہو۔ لیکن دوستی قائم کرنے والی جماعتیں، اجتماعی جماعتیں، اور دوسرے انسانی اجتماعات جو مردوں عورتوں، لڑکوں لڑکیوں میں دوستی و محبت بڑھاتے ہیں اسی خانگی نظام کے قیام کا باعث ہیں۔ معمولی زندگی میں ہر فرد کی روزمرہ کی مصروفیتیں انھی دو نظامات میں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ انسان اپنے کام کے لیے نظام ملکی میں شریک ہوتا ہے اور راحت و آرام کے لیے خانگی نظام میں لوٹتا ہے۔ اگر وہ اپنی مصروفیتوں کو صرف ایک ہی کی حد تک محدود کر لے اور دوسرے کو بالکل ترک کر دے تو وہ مسرور و شاداں نہیں رہ سکتا۔ ان دونوں میں حصہ لینا تکمیل نفس و تحققِ ذات کے لیے ضروری ہے۔

تاہم یہ دونوں نظام ایک دوسرے کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں جس کو ہم کسی بہتر نام کی عدم موجودگی میں نظام سوم کہیں گے۔ لفظ سوم یہاں پر گمراہ کن ہے کیونکہ یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نظام کا

باب۲ انحصار دوسرے دو نظامات پر ہے۔ لیکن سچ تو یہ ہے کہ یہی ایک ابتدائی نظام تھا اور دوسرے دو اسی سے ٹوٹ کر جدا ہوئے ہیں۔ اور آج بھی وہ ان دونوں نظام کے ثبات و قرار کا انتہائی مبدء ہے۔ نظام سوم کا مبدء اعلیٰ تمدنی اقدار کا احترام اور ان کی تثمین ہے اور اس کی اساسی ادارے مذہب، فن، سائنس اور فلسفہ ہیں۔ وہ نظام ملکی و نظام خانگی
۹۵ کے امتیاز سے ماوراء ہے اور ہر انسان کے ان تخلیقی قوتوں کے لیے دائرۂ عمل فراہم کرتا ہے جنھیں ان دونوں نظامات میں اپنے اظہار کا کافی موقع نہیں ملتا۔ تاہم خاندان اور مملکت ہی تمدن کو پیدا کرتے اور ان کے وجود کا باعث ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انھیں تمدن ہی سے وہ قوت وطاقت نصیب ہوتی ہے جو انھیں قائم رکھتی ہے۔ اس طرح حقیقت کا انسانی درجہ اپنے معراج کمال کو پہنچ کر انسان کو خلاق ذہنوں کی جماعت کا ایک رکن بناتا ہے جو تہذیب، یا تمدن کے قیام و بقاو غنا، نیز اس کے ممکنہ توسّع کے لیے عمل کرتے ہیں[1]۔

حقیقت کے اس انسانی و تمدنی درجے کی غایت بعیدہ کیا ہے؟

فشٹے نے اس کو نہایت خوبی کے ساتھ ظاہر کیا جب اس نے کہا کہ یہ غایت اسی وقت حاصل ہوگی جب "ہر زمانے کی موجودہ تہذیب پردۂ عالم پر پھیل جائے اور ہماری قوم اپنے ہی ساتھ لامحدود معاشرت یا مخالطت کے قابل ہو جائے۔" اور جب اس انتہائی نقطے کا تحقق ہو جائے کہ ہر سودمند اکتشاف جو کرۂ ارض کے کسی ایک گوشے پر ہوا ہو فوراً ہر سو پھیل جائے، تب بغیر کسی خلل، بغیر کسی توقف یا رجعت کے، متحدہ طاقت سے ایک ساتھ ہو کر، بنی نوع انسان ایک اعلیٰ تر تمدن کی طرف بڑھے گی جس کا ہم اس وقت کوئی تصور نہیں قائم کر سکتے[2]" تاہم کوئی حامی تصوریت حقیقت کے اس تمدنی درجے کو کل

[1] ان تینوں نظامات کی زیادہ تفصیلی بحث کے لیے دیکھو (W. E. Hocking's Human Nature and its Remaking) اشاعت ثانیہ، حصۂ ششم (ائیل پریس)۔

[2] اقتباس میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) سے لیا گیا ہے اصلی

باب ۳ حقیقت کے ساتھ ایک نہ کر دے گا۔ ایک اور اعلیٰ درجہ ہے، اور ہونا بھی چاہئے، جو اس تمدنی درجے کو معنی بخشتا ہے۔ فشٹے اس اقتباس کے بعد جس کا اوپر ذکر ہوا، اسی پر زور دیتا ہے اور ہر حامیٔ تصوریت اس کا اس امر میں تتبع کرے گا۔ یہ اعلیٰ درجہ اس معنی میں ایک ماورائی درجہ ہے کہ وہ نامتناہی ہے، تاہم اس میں تمام وہ حقیقت شامل ہے جو نیچے کے مدارج میں پائی جاتی ہے۔

۴۔ خدا یا حقیقت کا ماورائی درجہ

اگر ہم اس اعلیٰ ترین درجے کو خدا کہیں تو ہمیں ایک مشکل سے سابقہ پڑتا ہے۔ خدا کا لفظ ایک عام تشبیہی معنی رکھتا ہے جو مذاہب عوام سے لیے گئے ہیں۔ جب کوئی فلسفی اس لفظ کا استعمال کرتا ہے تو اس کی ہرگز وہ 96
مراد نہیں ہوتی جو ایک سادہ انسان کی ہو سکتی ہے۔ اس چیز پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا جانا چاہئے، کیونکہ تصوریت کے نقاد اکثر ہمارے دل میں یہ خیال پیدا کرتے ہیں کہ تصوریت خدا کے وہی معنی لیتی ہے جو عوام لیا کرتے ہیں۔ یہ امر کہ خدا کا ایک عام مفہوم پایا جاتا ہے تصوریہ کی خوشی کا باعث ہو سکتا ہے، کیونکہ وہ اس امر کا ثبوت ہے کہ تصوریہ کا یہ دعویٰ کہ حقیقت کا ایک ایسا درجہ بھی پایا جاتا ہے جو انسانی درجے سے ماوراء ہے لیکن اس میں انسانی درجہ شامل ہے، فہم عام کے خلاف نہیں۔ لیکن کسی حامی تصوریت کے خدا کے تصور کو غیر فلسفی کے مبہم و خام تصور سے ملا نہیں دینا چاہئے۔

واقعہ تو یہ ہے کہ بہت سارے تصوّریہ خدا کے لفظ کو استعمال بھی نہیں کرنا چاہتے، کیونکہ اس لفظ میں شخصیت کا تصور پایا جاتا ہے جس کے متعلق تصوریہ کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ماخذ فشٹے کی کتاب (Vocation of Man) حصۂ سوم ہے۔

خیال ہے کہ یہ اس قدر انسانی تصور ہے کہ حقیقت کے اعلیٰ ترین درجے کے لیے اب۲
اس کا استعمال نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں تمام تصوریہ اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ
حقیقت کا یہ اعلیٰ ترین درجہ نہایت پیچیدہ اور وسیع ہے اور کسی واحد خصوصیت
سے اس کو متصف کرنا بالکل ناکافی ہے۔ اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ تمام تصوریہ
اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ الوہیت کا یہ درجہ دوسرے مدارج سے مرکب ہے۔
خدا کو ایک روح تصور کیا جاتا ہے جو تاریخ عالم میں نہاں و ساری ہے۔ وہ
روح مطلق ہے۔ یہ خیال خصوصاً کروچے اور اس کے اور برطانوی تلمیذ جے اے اسمتھ
کا ہے۔ اس مذہب کے تصوریہ اس امر کے انکار کا میلان رکھتے ہیں کہ خدا سوائے
عقلِ ساری کے کوئی اور چیز ہے جو تمام فطرت پر مستولی ہے اور جو دوسرے
مدارج کے بیشمار صور و مخلوقات میں اپنا اظہار کر رہی ہے اور تمدن میں آکر
منتہی ہوتی ہے۔ لیکن خدا کا تصور کمال کی حیثیت سے بھی کیا گیا ہے، یعنی وہ
ہمہ محتوی متوافق بالذات کُل جس میں تمام تناقضات صداقت میں آکر توافق
حاصل کر لیتے ہیں، تمام شرور خیر میں آکر متغیر ہو جاتے ہیں، اور تمام قبح حسن میں آکر
ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ ایسے تصوریہ خدا کو ایک ماوراء و کامل ہستی سمجھتے ہیں
اور ساتھ ساتھ وہ اس کو تاریخ اور کائناتی و نامیاتی ارتقائی اعمال میں
نہاں و ساری مانتے ہیں۔ لیکن دوسرے تصوریہ یہ پوچھتے ہیں کہ الوہیت میں
سرائیت و ماورائیت کس طرح جمع ہو سکتے ہیں جب تک کہ ان دونوں کو
الٰہی (انسانی نہیں) شخصیت کے تحت نہ رکھا جائے۔ اسی لیے یہ تصوریہ سرائیت و
ماورائیت دونوں کو فطرت الٰہی کے پہلو سمجھتے ہیں، لیکن وہ ان دونوں
۹۷ کو الٰہی شخصیت میں متحد مانتے ہیں۔ ان کے لیے خدا تمام روحانی اقدار کی
متحدہ کلیت ہے اور اس حیثیت سے وہ ایک نامحدود شخصیت ہے جس میں
ساری حقیقت شامل ہے۔ انسانی اشخاص خدا ہی کی شخصیت میں بمثل اشخاص
کی ایک جماعت ہے۔ گو اس نظریے کو روحانی کثرتیت کہا گیا ہے۔ لیکن
اس امر کا خصوصیت کے ساتھ لحاظ رکھا جانا چاہئیے کہ یہ کثرتیت سے
زیادہ وحدیت کا حامل ہے۔ کیونکہ یہ خدا میں وحدت اشخاص پر زور دیتا ہے۔

باب ۳

۵۔ توجیہ بحیثیت نظریۂ علم

تصوریت کے "نظریۂ مدارجِ حقیقت" کا مختصر خلاصہ پیش کرنے کے بعد اب ہم اس طریقے کی طرف رجوع کرتے ہیں جس کے ذریعے (تصوریت کی رو سے) ان مدارج اور ان جداگانہ اشیاء کا علم حاصل کر سکتے ہیں جو ہر درجے سے مخصوص ہیں۔ اس تصوری نظریۂ علم کے بہت سارے بیانات ہیں اور ان میں اہم فرق بھی ہے۔ جو فریق "شخصیہ" کہلاتا ہے (یا کم از کم ان میں سے بعض) علمیاتی ثنویت کو مانتا ہے اور انسانی تصورات کو خارج از ذہن حقیقت کے نمایندے سمجھتا ہے۔ دوسرے علمیاتی وحدیت کے قائل ہیں، تصورات اور ان کے معروضات یا معنیٰ کو ایک سمجھتے ہیں۔ یہاں یہ ممکن نہیں کہ ہم تصوری نظریۂ علم کی مختلف صورتوں کی تفصیل کریں۔ ہم ایک ایسے نظریے کی توضیح کریں گے جو مذکورۂ بالا دونوں نظریات کے ساتھ انصاف کرنا چاہتا ہے اور وہ جوشیا رائس کا "نظریۂ توجیہ" ہے۔ رائس نے تصوریت کی جو خدمت کی ہے ان میں سے یہ نظریہ اس کی سب سے آخری اور بعض حیثیتوں سے سب سے زیادہ عظیم الشان خدمت ہے۔ یہ اس کی کتاب (Probloms of Christianity) (مسائل عیسائیت) جلد دوم میں پیش کیا گیا ہے۔ لیکن یہ ہیسٹنگ کی (Encyclopedia of Religion and Ethics) میں ایک مضمون کی شکل میں شایع ہوا ہے جس کا عنوان Mind یا (ذہن) ہے، یہ وہ مضمون ہے جس کو رائس نے اپنی عمر کے آخری سال میں لکھا ہے۔

ادراک و تعقل کا مانوس امتیاز (جو اس زمانے سے جب سے کہ کانٹ نے اپنے اس مشہور مقولے میں اس کو پیش کیا تھا کہ ادراکات بغیر

باب تعقلات کے کور ہیں اور تعقلات بغیر ادراکات کے تہی' فلسفے کے ذہن نشین ہے
اور کسی قدر مختلف صورت میں جدید فلسفے میں "علم بالادراک" اور "علم بالبیان" کے
۹۸ ناموں سے پھر نمودار ہوا ہے) رائس کا نقطۂ آغاز ہے۔ وہ بتلاتا ہے کہ اِن
وقوفی اعمال میں سے کوئی عمل بھی بالکل خالص طور پر نہیں پایا جاتا بلکہ یہ دونوں
ہمیشہ ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ "علم پر کامل طور پر غور و خوض
نہ کرنے کی یہ ایک غیر معمولی مثال ہے کہ اب تک وقوفی عمل کی تیسری قسم کو
(جس کے طرف ہم آگے چل کر اشارہ کریں گے) نظر انداز کیا گیا، گو ہر شخص
اس کو متواتر استعمال کرتا اور اس کی نظیر پیش کرتا ہے"۔ اس تیسری قسم کو
رائس "توجیہ" کہتا ہے۔ اس کی ایک اچھی مثال کسی لفظ یا علامت کا سمجھنا ہے
جو ہر شخص استعمال کرتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک آدمی چیخ اُٹھتا ہے کہ "آگ، آگ"۔
اس کے سمجھنے کے لیے مجھے آواز کا سننا ضروری ہے۔ یہ ادراکی عنصر ہے میرا موجودہ
تعقلی علم کہ آگ کیا ہے، تعقلی عنصر ہے۔ لیکن میں اس وقت تک "آگ" کی
آواز کو نہیں سمجھ سکتا جب تک کہ میں اس علامت کی اس طرح توجیہ نہ کروں کہ
اس سے مراد ایک تصور ہے جو میرے تصور سے جدا ہے' اور اس کو میں ایک
ایسے ذہن کی طرف منسوب کرتا ہوں جو میرے ذہن سے جدا ہے۔ ہمیں اب
اُن ذہنوں کا کس طرح علم ہوتا ہے۔ جو ہمارے ذہنوں سے جدا ہیں؟ ہمیں
اس کا علم "ان علائم کی توجیہ سے ہوتا ہے جو یہ ذہن اپنی موجودگی کی دلیل کے
طور پر پیش کرتے ہیں"۔ چارلس، ایس، پیرز وہ پہلا شخص تھا جس نے اس عمل کو
'توجیہ' کے نام سے پکارا اور رائس کہتا ہے کہ اس نے اس لفظ کو پیرز
سے لیا۔

رائس اب توجیہ کے اِس تصور کو حقیقت کے نظریۂ مدارج کے ساتھ ملاتا ہے اور کہتا ہے کہ ادراک کے فطری معروضات معطیات حواس و احساسات ہیں' اور تعقل کے' سائنس کے عام معقولات' مثلاً' ریاضیاتی و منطقی تعقلات (جیسے عدد' عینیت وغیرہ)؛ لیکن توجیہ کے فطری معروضات "وہ علائم ہیں جو کسی ذہن کے معنی کو ادا کرتے ہیں" یہ ذہن ممکن ہے کہ توجیہ کرنے والے ہی کا

ذہنوں کے علم کو ادراک بدیہی یا وجدان باب ۴
فوہات نہ ہو ۔ ہیم ذات اور دوسروں کے ذہنوں
سمجھنا' (جیسا کہ برگساں اور دوسرے فلاسفہ سمجھتے ہیں)' اعمل وقوفی کی ایک
ایسی قسم کو جو خصوصیت کے ساتھ حقیقت کے ادنیٰ ترین درجے کے لیے
وضع کی گئی ہے' اعلیٰ ترین مدارج کے علم کے لیے استعمال کرنا ہے۔ ایسا
کرنے میں اعلیٰ مدارج کی بے مثل صفات کے گم کرنے کا اندیشہ ہے' نیز ہم
انھیں ادنیٰ درجے میں تحویل کرنے پر مائل ہو جاتے ہیں جس کے لیے ادراک ۹۹
بحیثیت ایک وقوفی عمل کے خصوصیت کے ساتھ موزوں ہے۔ ادراک اور تعقل کی طرح
'توجیہ' میں بھی غلطی ہو سکتی ہے۔ لیکن ہمارے ذہن ان علائم کی توجیہ کی
وجہ سے جو ہمیں دوسرے ذہنوں سے حاصل ہوتے ہیں وسیع ہوتے ہیں۔
اور در اصل اسی وقوفی عمل سے ہمیں اعلیٰ مدارج' مثلاً نفس' جماعت اور خدا
کا علم ہوتا ہے۔ اپنے مضمون میں جس کا عنوان (Mind) (ذہن) ہے رائس
اس نکتے کو مندرجۂ ذیل اقتباس میں واضح کرتا ہے: "دوسرے ذہنوں سے
معاملہ کرنے میں میں اپنی اور اپنے ہمسایے کی زندگی کی نئی توجیہات کو حاصل
کر کے برابر اپنے ذہن کو وسیع کرتا جا رہا ہوں۔ جو تخالفات' تنازعات
حیرانیاں اور معمے ان جدید تصورات سے مجھے حاصل ہوتے ہیں وہ مجھے
بتلاتے ہیں کہ ان کے ساتھ معاملہ کرنے میں میں ایک ایسے ذہن سے
معاملہ کر رہا ہوں جو بعض حیثیتوں سے خود میرا ذہن نہیں۔ توجیہات' تصورات'
نیات' مقاصد کے سارے نظام کا ربطِ داخلی یا توافق مجھے صاف طور پر
یہ بتلا رہا ہے کہ میرا معاملہ ایک ذہن سے ہے یعنی ایک ایسی شے سے' جو
ان اظہارات کے ذریعے برابر اپنی توجیہ کیے جا رہا ہے اور میں بھی اپنی
باری میں' اس سے معاملہ کرنے میں' اس کی توجیہ کر رہا ہوں اور اسی عملِ توجیہ
میں اپنی بھی توجیہ کر رہا ہوں۔ یہ ضرور کہا جائے گا' اور کہا بھی جانا چاہیے کہ
یہ غیری' جس سے مجھے معاملہ کرنا پڑتا ہے' جس وقت میں اپنے ذہن پر غور
کرتا ہوں' اور اپنے ہمسایے سے نئی روشنی کا طالب ہوتا ہوں' محض ایک
واحد یا قابل انفصال' یا محض منفرد یا علٰحدہ فرد نہیں بلکہ ہمیشہ ایک ایسی ہستی ہے

باب۴ جو جماعت کی سی ماہیت رکھتی ہے، جو "کثرت فی الوحدت" اور "وحدت فی الکثرت" ہے۔ رائس آخر میں چل کر کہتا ہے کہ "صرف اس گونہ عمل علم کے نظریے ہی کے حدود میں ہم تصوریت کی اس صورت کے معنی کو پوری طرح ادا کرنے کی امید کر سکتے ہیں جو دنیا کو روح کا عمل سمجھتی ہے اور خیال کرتی ہے کہ اس میں اس کی توجیہ اور اس کا توجیہ کرنے والا دونوں شامل ہیں[۱]"۔ یہ تصوریت کے نظریۂ علم کا نہایت اوریجنل اور جدید بیان ہے جو تصوریت کے نظریۂ مدارج سے قطعی طور پر تعلق رکھتا ہے۔

---

[۱] ہیلیسنڈنگ: انسیکلوپیڈیا آف ریجن اینڈ ایتھکس جلد ہشتم صفحہ ۶۵۴ تا صفحہ ۶۵۷۔

باب (۴)

مسئلۂ صداقت وکذب کا حل

تصوریت کی رو سے

۱۔ مسئلے کا عام بیان

مسئلۂ صداقت وکذب فلسفے کے نہایت پیچیدہ مسائل میں سے ہے لیکن ۱۰۰
یہ عام طور پر مان لیا گیا ہے کہ دو مختلف سوالات، جن کو اکثر دفعہ خلط ملط کر دیا جاتا ہے، علیحدہ رکھے جانے چاہئیں۔ ایک تو پائلیٹ کا نہایت قدیم سوال ہے کہ صداقت کیا ہے؟ صداقت کی ماہیتِ حقیقی کیا ہے؟ صداقت کی تعریف کیا ہے؟ دوسرا سوال مخصوص تیقنات کے متعلق پیدا ہوتا ہے کہ کونسے تیقنات صحیح ہیں اور کونسے غلط۔ اگر چند متعین و مخصوص تیقنات یا بیانات، احکام یا قضایا پیش ہوں تو ان میں سے کونسے صحیح ہیں اور کونسے غلط؟ اس سوال کے جواب کی کوشش میں فلاسفہ نے چند آزمائشیں مقرر کی ہیں

بابـ جنھیں اکثر معیارات صداقت کہا جاتا ہے۔
فلاسفہ کے ہاں صداقت کی ماہیت کے متعلق چار نظریے، جو ہمیشہ اور اب بھی، اہم سمجھے گئے ہیں۔ وہ یہ ہیں:
(۱) نظریۂ ربط داخلی یا توافق (۲) نظریۂ مطابقت (اپنی بعض صورتوں میں) یا نظریۂ نقل (۳) نتیجیتی نظریہ (۴) نظریۂ وجدانیت یا نظریۂ بداہت۔ اب اگر کوئی فلسفی پہلے سوال کے جواب میں ان میں سے کوئی ایک نظریہ اختیار کرلیتا ہے تو بہت زیادہ احتمال ہے کہ وہ صداقت کے معیارات کے لیے ان میں سے ایک یا زیادہ اصول کو استعمال کرے گا اور اس طرح دوسرے سوال ۱۰۱ کا جواب دے گا۔ اسی وجہ سے صداقت کے متعلق فلسفیانہ مباحث کی توضیح اکثر مشکل ہوجاتی ہے۔ طالب علم کو ہمیشہ یہ سوال کرنا چاہیے کہ صداقت کی تعریف کس نظریے سے کی جارہی ہے، اور وہ کونسے اصول ہیں جو مخصوص تیقنات کی صداقت کے محض معیار کے طور پر استعمال کیے جارہے ہیں۔
بعض ضروریات ایسی ہیں جن کا ہر نظریۂ صداقت کو خیال رکھنا پڑتا ہے۔ فلسفی عموماً ان ضروریات کو پہلے بیان کردیتے ہیں تاکہ یہ خود ان کے نظریے کے بالکل موافق ہوں۔ چونکہ اہل تصوریت نظریۂ توافق یا ربط داخلی کی حمایت کرتے ہیں لہٰذا ہم یہاں انھی ضروریات کو بیان کرتے ہیں جن کو اس نظریے کے حامیوں نے پیش کیا ہے:۔ (۱) جس نظریۂ صداقت کو ہم اختیار کرتے ہیں وہ اپنے ہی معیار کی رو سے قابلِ صداقت ہونا چاہیے (۲) صداقت کی تعریف اس طرح کی جانی چاہیے کہ اس امر کی دریافت بھی ممکن ہوسکے کہ کونسے کونسے مخصوص تیقنات صحیح ہیں۔ اِن دونوں ضروریات کو عموماً نظرانداز کیا جاتا ہے۔ لیکن جو نظریۂ صداقت اپنے ہی اصول کی بنا پر قابل صداقت نہ ہو، صداقت کی ایک ایسی قسم پر دلالت کرے گا جو اس نظریے میں مہیا نہیں۔ اور صداقت کی اس طرح تعریف کرنے سے کیا فائدہ کہ جب تمھیں وہ حاصل بھی ہوجائے تو تمھیں اس کا پتا نہ چلے۔ زیادہ بہتر تو یہ ہوگا کہ محض ارتیابیت کا پہلو اختیار کرلیا جائے اور نظریہ سازی سے باز رہیں۔ تاہم صداقت کی اس طرح

باب۴ تعریف کرنی ممکن ہے کہ کسی کو پتا ہی نہ چل سکے کہ آیا کوئی مخصوص یقین صحیح ہے یا غلط؛ اور درحقیقت ایسا ہوا بھی ہے (۳) صداقت کی تعریف ایسی ہونی چاہئے کہ اس میں جو اصول اختیار کیا گیا ہے وہ کذب کی تعریف کے لیے بھی استعمال ہو سکے۔ (۴) صداقت کی تعریف ایسی ہونی چاہئے کہ اس سے اس امر کی توضیح ممکن ہو سکے کہ کیوں ایک مخصوص یقین ایک وقت تو صحیح سمجھا جاتا ہے اور دوسرے وقت غلط۔ بالفاظ دیگر ہمارے نظریہ صداقت کو اس شے کا خیال رکھنا چاہئے جس کو اضافیتِ صداقت کہا جاتا ہے اور اس کو اس امر کی صراحت کرنی چاہئے کہ یہ اضافیت کس چیز پر مشتمل ہوتی ہے ہر صداقت کے نظریے کی ان ضروریات کا ذہن میں خیال رکھتے ہوئے ہمیں اب صداقت کے "نظریۂ ربطِ داخلی" یا توافق کا تفصیل کے ساتھ امتحان کرنا چاہئے۔

۲۔ نظریۂ ربطِ داخلی کی سادہ ترین شکل

اپنی سادہ ترین شکل میں نظریۂ ربطِ داخلی اُس قضیے کو صحیح قرار دیتا ہے جو دوسرے مسلّمہ قضایا (یا وہ قضایا جن کے متعلق علم ہے کہ وہ صحیح ہیں) کے
متوافق ہو۔ یہ نظریہ اس اصول میں مشمول ہے جس کو اصول دلالت کہا جاتا ہے ۱۰۳
یعنی جو قضیہ کہ کسی صحیح قضیے سے منتج ہوتا ہو صحیح ہو گا۔ ہم اس کو صداقت کا "نظریۂ توافقِ صوری" کہیں گے تاکہ اس کا امتیاز نظریۂ ربطِ داخلی کی اس شکل سے ہو سکے جس پر ہم آگے چل کر غور کریں گے۔ فرض کرو کہ ہم اقلیدس کے بعض تعریفات و اولیات کو صحیح سمجھتے ہیں۔ اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن مسائل اثباتی کو ہم ان تعریفات و اولیات کی رو سے ثابت کرتے ہیں، صحیح ہیں کیونکہ یہ انھی سے منتج ہوتے ہیں اور ان سے متوافق ہیں۔ چنانچہ فیثاغورثی مسئلۂ اثباتی کی صداقت، کہ ایک مثلث قائم الزاویہ کے وتر کا مربع

باب اس مثلث کے دوسرے دو جانب کے مربعوں کے مجموعے کے برابر ہوتا ہے، اس امر پر مشتمل ہے کہ یہ اقلیدسی ہندسے کے باقی مسائل کے متوافق ہے جن پر اس کی بنیاد ہے۔ ہم اس توافق کو ایک مخصوص علم کی حد تک محدود سمجھ سکتے ہیں جیسے کہ ہندسۂ اقلیدسی یا ریاضیات یا اس کو ایک وسیع دائرے تک پھیلا سکتے ہیں جیسے کہ کل ریاضیات، یا اس کا انطباق منطق صوری کے سارے نظام پر کر سکتے ہیں۔ صورت ثانیہ میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ فکر کے بعض صوری قوانین وہ اولیات ہیں جن پر سارے نظام کی بنیاد قائم ہے۔ انھی قوانین کے ساتھ توافق کو صداقت سمجھا جاتا ہے۔ فکر کے قوانین اساسی کتنے ہیں؟ اس سوال کے جواب میں علمائے منطق کا اتفاق نہیں۔ روایتی ارسطاطالیسی منطق میں ایسے تین قوانین کو تسلیم کیا جاتا ہے، یعنی، قانون اجتماع نقیضین، قانون عینیت۔ اور قانون ارتفاع نقیضین۔ قانونِ عینیت کہتا ہے: ا، ا ہے، یا ہر شے وہ ہے جو ہے، یا ہر شے اپنے برابر ہے۔ قانون اجتماعِ نقیضین کا محتویٰ یہ ہے کہ ا۔ ب اور غیر ب دونوں نہیں ہو سکتا یا ایک شے وقت واحد میں اپنے ذات اور اپنے نقیض کے مطابق نہیں ہو سکتی۔ اور قانونِ ارتفاعِ نقیضین کا مطلب یہ ہے کہ ہر معروضِ فکر یا تو ا ہوگا یا غیر ا، اور کوئی درمیانی چیز نہیں ہو سکتا۔ جرمنی کے عظیم الشان فلسفی لائبنز نے ان قوانین میں مشہور قانونِ دلیلِ مکتفی کا اضافہ کیا کہ اس امر کی دلیل مکتفی ہونی چاہیے کہ کیوں ا، ا ہے غیر ا نہیں، یا جیسی بھی حالت ہو۔ تصوریت پسند علمائے منطق ان تمام قوانین کو اصولِ توافق میں تحویل کرنے پر مائل ہیں فکر کے روایتی
۱۰۳ قوانین کا اتنا بیان یہاں کافی معلوم ہوتا ہے۔

اب ہمیں صداقت کے 'صوری توافق' والے نظریے کو یقین اور قضیے میں امتیاز کر کے کسی قدر مختلف طریقے سے اور روایتی بیان کا کم لحاظ رکھ کر پیش کرنا چاہیے جب کوئی یقین صحیح ہوتا ہے تو ہم اس کو صحیح رائے کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہاں یقین کرنے والے کے ساتھ تعلق ہوتا ہے اور جب کوئی قضیہ صحیح ہوتا ہے تو یہ کسی یقین کرنے والے کے تعلق پر دلالت نہیں کرتا۔

باب ۳ اس لیے جہانتک کہ قضایا کا تعلق ہے صداقت وکذب دونوں اتنے ہی خارجی اور اتنے ہی صوری ہوتے ہیں منطق اس امر کی توجیہ کے لیے کہ قضایا کیا ہیں چار اصول متشکل کرتی ہے: (۱) ہر قضیہ جس کے مخصوص و متعین معنی ہوتے ہیں صحیح ہوگا یا غلط اور وقتِ واحد میں دونوں نہیں ہوسکتا۔ (۲) ہر قضیے کے بالمقابل ایک متناقض یا متضاد قضیہ ہوتا ہے (۳) متناقض قضایا کی باہمی اضافت متکافی یا "متشاکل" ہوتی ہے، اس لفظ کے منطقی معنی کے لحاظ سے۔ (۴) دو متناقض قضایا میں ایک صحیح ہوگا اور دوسرا غلط۔ اب اگر ہم قضایا کو کلیۃً لیں یعنی بحیثیت جماعت یا نظام کے، تو صداقت وکذب کے اضافات صوری طور پر ناقابل انفکاک ہوتے ہیں، کیونکہ تمام قضایا کی صنف میں صحیح قضایا بھی اتنے ہی زیادہ ہوتے ہیں جتنے کہ غلط۔ لیکن ایسا نظام حقیقی دنیا سے ایک تجرید ہوگا۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر جزی قضیے کا، جس پر یقین کیا جاتا ہے، ایک متضاد قضیہ ہو جس پر بھی یقین کیا جاتا ہو۔ لیکن وہ قضیہ جس کو صحیح یقین کیا جاتا ہے اگر حقیقت میں کاذب ہو تو ہمارا یقین غلط ثابت ہوگا۔ اس لیے غلطی ذہنی اور یقین سے تعلق رکھنے والی چیز ہے لیکن کذب خارجی اور متضاد یا متناقض قضایا کے درمیان صوری منطقی اضافت کا معاملہ ہے۔

صداقت کا یہ صوری توافق والا نظریہ، نظریۂ ربطِ داخلی کی ایک شکل ہے جو عام طور پر مانی جاتی ہے، یا کم از کم صداقت کے معیار کے طور پر تسلیم کی جاتی ہے۔ لیکن ہمیں یہاں پر سوال یہ اٹھانا پڑتا ہے کہ صوری توافق کی اضافت سے کونسی صداقت کی تشکیل ہوتی ہے؟ کیونکہ اس نظریے میں ابتدائی اصول، یا قوانین فکر یا جو بھی "ابتدائی قضایا" استعمال کیئے گئے ہوں، ۱۰۴
صحیح ہوتے ہیں تو اس لیے نہیں کہ وہ ان قضایا کے متوافق ہیں جو ان سے متخرج یا ماخوذ ہیں۔ یہاں توافق صرف یکجانبی ہوتا ہے۔ لہذا یہ نظریہ صرف ماخوذ یا مدلول قضایا کے صداقت کی توافق کے حدود میں تعریف کرسکتا ہے۔ یہ ان اساسی قوانین کو جن پر ماخوذ قضایا مبنی ہیں بدیہی یا اولیاتی ماننے پر مجبور ہے۔ لیکن یہ صداقت کے وجدانی نظریے کو فرض کرتا ہے۔ اسی لیے

باب۵ رائس اپنے لکچروں میں بار بار کہتا تھا کہ بداہت ایک خطرناک اصول ہے اور صداقت کے ربطِ داخلی والے نظریے کے حامی کے لیے تو یہ خصوصیت کے ساتھ خطرناک ہے' کیونکہ اس کو یہ ماننے پر مجبور کرتی ہے کہ دراصل دو قسم کی صداقتیں ہوتی ہیں جن میں سے صرف ایک کی تشکیل ربطِ داخلی سے ہوتی ہے۔ لہٰذا نظریۂ ربطِ داخلی کی یہ سادہ ترین شکل ناکافی ہے۔ اس کا ہر حامی تصوریت کو کھلا اعتراف ہے۔

۳۔ نظریۂ ربطِ داخلی کی مابعدالطبیعیاتی صورتیں

صوری توافق والے نظریۂ صداقت کی اساسی اشکال سے بچ نکلنے کا ایک ہی راستہ ہے' اور وہ یہ کہ ابتدائی قضایا و متخرج قضایا کے توافق کو مشترک قرار دیں۔ ہم کو یہ صورت اختیار کرنی چاہیے کہ متخرجہ قضایا اس لیے صحیح ہیں کہ وہ ابتدائی قضایا کے متوافق ہیں' اور ابتدائی قضایا اس لیے صحیح ہیں کہ یہ ان قضایا کے متوافق ہیں جو ان سے متخرج و ماخوذ ہیں۔ یہ صورت ہمیں توافق کے تصوریتی اصول کی طرف رہبری کرتی ہے جس کی رو سے صداقت قضایا کے باہمی متوافق نظام کا نام ہے' جن میں سے ہر ایک قضیہ اپنی صداقت کل نظام سے حاصل کرتا ہے۔ علم انسانی ہمیشہ اس قسم کا باطنی متوافق نظام بننے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن کامل طور پر متوافق بالذات بننے میں علمی جدوجہد کی رہبری کونسی چیز کرتی ہے۔ اس اہم سوال کا تصوریہ جو جواب دیتے ہیں وہ یہ ہے: ہمہ محیط، متوافق بالذات کلِ حقیقت۔ اور وہ اس بات کا اضافہ کرتے ہیں کہ انسانی تیقنات کا اسی کل سے توافق ان کو صحیح گردانتا ہے جب یہ صحیح ہوتے ہیں۔ اس طرح محض اُس صوری توافق کو ترک کر دیا جاتا ہے جو ہمیں مفروضات کے کسی نظام سے حاصل ہو سکتا ہے اور حقیقت کے ساتھ

باب ۵
ربطِ داخلی کو صداقت کا عین قرار دیا جاتا ہے۔ اسی بنا پر ہم اس کو نظریۂ
۱۰۵ ربطِ داخلی کی مابعد الطبیعیاتی صورت کہنے میں حق بجانب ہیں۔ جو کوئی بھی
یہ مانتا ہے کہ "تصدیق مفروضہ سے ماوراء ہے"، جو کوئی بھی کسی یقین کی
صداقت کے ثابت کرنے میں متوافق بالذات کلِ حقیقت کی طرف رجوع
کرتا ہے، جو کوئی بھی نظریۂ ربطِ داخلی کی مابعد الطبیعیاتی صورت اختیار کرتا ہے
وہ لازمی طور پر تصوریت کا قائل قرار پاتا ہے۔ فلاسفہ کی کوئی دوسری جماعت
ربطِ داخلی کا مابعد الطبیعیاتی نظریہ قبول نہیں کرتی، لیکن تصوریہ کا عام طور پر
اتفاق ہے کہ نظریۂ ربطِ داخلی کے یہی حقیقی معنی ہیں۔

نظریۂ ربطِ داخلی کی یہ مابعد الطبیعیاتی صورت وہی نظریۂ صداقت ہے
جو تصوریت میں ہمیشہ سے پوشیدہ ہے۔ یہ ہمیں افلاطون میں ملتا ہے۔ ری پبلک
(جمہوریت) کی پہلی کتاب میں وہ عدالت کے متعلق تجریدی مقدمات سے
تجریدی نتائج کا انتاج کرتا ہے۔ لیکن جب بقیہ مکالمے میں وہ عدالت کی تعریف
پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے تو وہ کل اجتماعی عضویت کے تصور کا استعمال
کرتا ہے اور دریافت کرتا ہے کہ عدالت کا وہ کیا تصور ہے جو اس کل کی
ماہیت ہم پر عاید کرتی ہے۔ اور اس امر کی دوسری شہادتیں بھی موجود ہیں کہ
افلاطون نے کل کی ماہیت سے جزی قضایا کے متعلق استدلال کیا ہے اور
یہ مانا ہے کہ ان کی صداقت کل کی اضافت سے مقرر ہوتی ہے۔ بوسانکوٹ
بتلاتا ہے کہ نظریۂ ربطِ داخلی کی ابتدا ہمیں بشپ بٹلر کے تحریرات میں
ملتی ہے۔ بشپ کا استدلال یہ تھا کہ "فطرت اور فن کا ہر کام ایک نظام ہے۔
کسی چیز کا سمجھنا اس امر پر منحصر ہے کہ ہم کسی مخصوص فطرت یا کسی مخصوص شے
کے نظام، اصول، یا وضع کے تصور کو دریافت کریں۔ علاوہ ازیں اس نے
یہ بھی کہا تھا کہ یہ نظام ایک وحدت یا کل ہے جو مختلف حصص سے
بنا ہے، لیکن اگر مختلف حصص کو بحیثیت کل بھی دیکھا جائے تو وہ اس وقت تک
اس تصور کی تکمیل نہیں کرتے جب تک کہ تم ایک کل کے تعقل میں ''
ان اضافات و تعلقات کو شامل نہ کر دو جو یہ حصص ایک دوسرے کے ساتھ

باب رکھتے ہیں"۔ یہ نہایت ہی اہم اقتباس ہے، کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ
۱۰۶ برطانوی فلسفے کی تاریخ میں 'ربط داخلی' کا تصور ابتدا ہی سے پایا جاتا ہے
اور یہ جرمنی میں نظریۂ ربط داخلی کی تکمیل سے پہلے موجود تھا۔ کیونکہ یہ نظریہ
جرمنی کے عظیم الشان فلاسفہ فشتے، شلنگ، ہیگل کی تصانیف پر غالب ہے۔
اپنی کتاب (Phānomenolgie) (مظہریات روح) کے دیباچے میں ہیگل اس
مشہور اصول کو یوں بیان کرتا ہے کہ "صداقت کل ہے"۔ جرمن کے تصوریہ
سے یہ نظریہ برطانوی پیروان ہیگل تک پہنچا جن میں دونوں کیرڈ،
ٹی ایچ گرین، ایف ایچ براڈلے، جے ای میاکٹگرٹ، برنارڈ بوسانکوٹ
وغیرہم داخل ہیں۔ امریکہ میں اس نظریے کو جوشیا رائس نے ہیگل سے لیا
اور ایک بےمثل و عجیب طریقے سے اس کو تکمیل دی جیسا کہ برطانوی پیروان ہیگل نے
انگلستان میں کیا تھا۔ کروچے نے یہی اٹلی میں کیا اور کوزان اور دوسروں نے
فرانس میں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ نظریۂ ربط داخلی مغربی تہذیب کے تمام شہروں
میں تصوریہ کے نزدیک عام طور پر مسلمہ نظریۂ صداقت بن گیا۔

اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان (Error and Truth) (غلطی و صداقت) ہے
اور جو ہیسٹنگ کی انسیکلوپیڈیا آف ریلجن اینڈ ایتھکس میں شایع ہوا ہے،
رائس نے نظریۂ ربط داخلی کا ایک نہایت نفیس خلاصہ پیش کیا ہے جس
پر اس کی ابتدائی تصانیف میں، اور خصوصاً اس کے گفرڈ لکچرز (The World
and the Individual) (دنیا و فرد) میں بحث کی گئی ہے۔ وہ مانتا ہے کہ
صداقت مشتمل ہوتی ہے کسی قضیے کے معنی کے جزی اظہارات اور کل حیات،
کل تجربہ، یا کل معنی کے درمیانی توافق پر، جس کو تصورات و قضایا (اس نظریے
کی رو سے) جہاں تک ممکن ہو سکے، ظاہر کرنا چاہتے ہیں"۔ اور وہ کسی زندہ ہستی
کے ایک عضو اور کل عضویت کے درمیانی تعلق کو تمثیل کے طور پر اس امر کے
اظہار کے لیے استعمال کرتا ہے کہ وہ قضیہ اور کل حقیقت کی باہمی اضافت
کو تفاعلی اور عضوی اضافت سمجھتا ہے نہ کہ سکونی و میکانکی یا آلی۔ وہ اس
امر پر خصوصیت کے ساتھ زور دیتا ہے کہ ہر قضیہ، اگر اپنے طور پر دیکھا جائے، تو

باب۴ تو ایک تجرید ہے جس کی تکمیل و تتمیم دوسرے قضایا سے ہونی چاہئے جو ان معانی کا اظہار کرتے ہیں جن کو یہ قضیہ نظر انداز کرتا ہے۔

برنارڈ بوسانکوٹ نے کشادہ دلی کے ساتھ اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ اس نے نظریۂ ربط داخلی کی جو توجیہ کی ہے اس کی بنا اس کے دوست ایف ایچ براڈلے کے اسی نظریے پر قائم ہے جس کی عظیم الشان تصنیف (Principles of Logic) (اصولِ منطق) نے ایک بالکل جدید منطق کی تخلیق کی۔ بوسانکوٹ نے صداقت کے تصور کی تکمیل ابتدا میں اپنی
کتاب (Knowledge and Reality) میں کی جہاں اس نے براڈلے کی ۱۰۷
کتاب "اصول منطق" کا نہایت احتیاط کے ساتھ تنقیدی طور پر امتحان کیا اور بعد میں پھر اپنی دو جلد والی عظیم الشان تصنیف (Logic) (منطق) میں اس کے بعد اس نے اس نظریے کی توضیح و توجیہ اپنے گفرڈ لکچرز (The Principles of Individuality and Value) اور (The Value and Destiny of the Individual) (انفرادیت و قیمت، فرد کی قیمت و غایت) میں کی ہے۔ موت سے کچھ عرصہ پہلے اس نے اپنی چھوٹی سی قیمتی کتاب (Implication and Linear Inference) میں اس کو مکرر بیان کیا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ براڈلے اور بوسانکوٹ نہایت اعلیٰ پایے کی ذہانت رکھتے تھے اور انھوں نے اپنی پوری زندگی صداقت کے ربط داخلی والے نظریے کی تکمیل میں صرف کی۔ لہٰذا ان کی تصانیف اس نظریے کے لیے ہمیشہ مبادی یا مصادر کا کام دیں گے۔

بوسانکوٹ کا نظریہ بھی رائس کے نظریے کی طرح تفاعلی و عضوی ہے۔ وہ اس بنیادی اصول کو پیش کرتا ہے کہ "صداقت محض ایک صورت نہیں بلکہ روح اور تفاعل ہے۔ تم اس کو اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ تم خود اس کے عمل کا اکتشاف نہ کرو اور اس کی کوششوں کے ساتھ اپنی ذات کو ایک نہ کر دو"۔ وہ صداقت کو دو نظامات پر مشتمل سمجھتا ہے جس میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ہمیشہ یا تو ایک کر دیا جاتا ہے یا رد کر دیا جاتا ہے۔

باب۔ ہر تصدیق صرف جزی نظام کی طرف اشارہ کرتی ہے، اس کو حقیقی واقعی ہونے کی
بھی ضرورت نہیں، یہ فرضی ہو سکتی ہے۔ تاہم ہر تصدیق کو مفروضے سے ماوراء
ہونا چاہئے۔ اسی لیے ہر تصدیق اپنی صداقت کے لیے کل حقیقت کی طرف
اشارہ کرتی ہے۔ صداقت کے معنی جزی نظام کو کل حقیقت کے ساتھ مسلسل
سمجھنے کے ہیں۔ اسی لیے ہر تصدیق کو جس کا ہم استعمال کرتے ہیں، یہ دعویٰ
کرنا چاہئے کہ "یا تو یہ صحیح ہے یا کوئی شئے صحیح نہیں"، ہم کو اس امر کا تعین
کرنے کے لیے کہ آیا کوئی دعویٰ صحیح بھی ہے اس علم کا استعمال کرنا چاہئے
جو ہمیں کل سے حاصل ہوتا ہے۔ اگر یہ دعویٰ حقیقت کے متوافق ہو یا اس سے
ربط رکھتا ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے، ورنہ ہم اس کو غلط سمجھ کر رد کر دیتے ہیں۔
اس طرح "یہ یا کچھ نہیں" وہ معیار ہے جو ہر تصدیق کی صداقت کے تعین
کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

آر، ایف، اے ہارنلے نے حال ہی میں بوسانکوٹ کے اس نظریے کو
ان الفاظ میں ادا کیا ہے: "فعل تصدیق کا تعلق اس شئے سے ہونا چاہئے جو
۱۰۸ واقعی حقیقی ہے۔ تصدیق میں ہم کسی حقیقی شئے کی خصوصیت بیان کرنے کا
ارادہ کرتے ہیں اور اسی خصوصیت کو بیان کرنا چاہتے ہیں جیسی کہ وہ حقیقت
میں ہے...... شئے اور اس کی خصوصیت یا تو براہ راست پیش ہوگی،
جیسا کہ ادراک میں ہوتا ہے، یا علائم کے ذریعے تعریفاً ان کا استنتاج
کیا جا سکتا ہے، اور علائم ہی کی مدد سے ہم ان پر "غور" یا محض "فکر" کر سکتے ہیں۔
ان دونوں حالتوں میں تصدیق کا ذہنی پہلو "مماثل" ہوتا ہے۔ ان دونوں
حالتوں میں ہماری مراد وہی شئے ہوتی ہے یعنی خارجی شئے۔ دونوں حالتوں
میں ہم اصولاً اس امر کا اقرار کرتے ہیں کہ شئے حقیقت میں وہی ہے جس کا
ہم ادراک کر رہے ہیں یا جس کے متعلق ہم فکر کر رہے ہیں۔ لیکن خود شئے کا
ادراک کرنے اور اس پر علائم کے ذریعے فکر کرنے میں فرق ہے۔ شئے مدرکہ علائم
کے معنی کا تحقق ہے...... جن تصدیقات کے متعلق غلطی کا امکان پایا جاتا ہے
یہ دراصل وہ تصدیقات ہیں جن سے (اس میں شک نہیں کہ) ہماری مراد خود،

باب شے سے ہوتی ہے لیکن یہ ہمارے ذہن میں علائم کے ایک مجموعے کے معنی کے طور پر موجود ہوتے ہیں۔ اور یہ معنی ممکن ہے کہ خود شے کی وجہ سے متحقق ہو جائیں یا نہ ہوں۔ اگر ان کا تحقق ہو جائے تو ہمیں وہ مطابقت یا عینیت حاصل ہو جاتی ہے جو صداقت کی تشکیل کا باعث ہے۔ اور جس قدر ان کا تحقق نہ ہوگا (کیونکہ حقیقی شے وہ نہیں جو ہم نے اپنے علائم کے ذریعے اس کو سوچا تھا) اسی قدر تصدیق کاذب یا غلط ہوگی لیکن جس خصوصیت کو غلطی سے شے کی طرف منسوب کیا گیا تھا وہ بھی کائنات میں کہیں نہ کہیں اپنی جگہ رکھتی ہے اور اس معنی کے لحاظ سے وہ ایک "امکان" ہے۔ جھوٹی تصدیق میں گویا اس خصوصیت کو غلط جگہ پر رکھا گیا تھا۔ لیکن غلطی کے معلوم ہونے اور اس کے صحیح کر دیے جانے کے بعد بھی یہ خصوصیت بحیثیت "امکان" کائنات کی ماہیت سے برابر تعلق رکھتی ہے[1]"

نظریۂ ربط داخلی سے یہ لازم آتا ہے کہ صداقت کے درجے ہوتے ہیں چونکہ ہر قضیے کے ایک جزئی معنی ہیں جن کی کل معنی سے تجرید کی گئی ہے لہٰذا یہ ہمیشہ یکجانبی ہوتا ہے اور اسی قدر صداقت رکھتا ہے جس قدر کہ یہ معنی کا اظہار کرتا ہے۔ ہمیں ہر قضیے کے معنی کی تکمیل دوسرے بیانات سے کرنی پڑتی ہے ۱۰۹
جو اور معنی کا اظہار کرتے ہیں۔ اس عمل میں ہمیں قضایا کا ایک سلسلہ ہاتھ آتا ہے جن میں سے ہر ایک صداقت کا ایک درجہ رکھتا ہے؛ اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان قضایا کی کلیت میں بہ نسبت کسی ایک انفرادی قضیے کے زیادہ صداقت ہوگی۔ اور اسی وجہ سے ہیگل نے کہا تھا کہ صداقت کل ہے۔

۴۔ خطا کی مختلف تصوریتی توجیہات

ہیگل اور موجودہ زمانے کے بہت سارے تصوریہ کے نزدیک خطا یا غلطی کی

لہ۔ رسالہ (Mind) جلد (۴۰) (جولائی ۱۹۳۱ء) صفحہ ۲۲۲ وغیرہ۔

بابۂ ماہیت یہ ہے کہ جزی رائے کو، جس میں صداقت کا ایک درجہ پایا جاتا ہے،
کل حقیقت سمجھ لیا جائے۔ ہر جزی رائے اپنی تفصیل کے وقت ایک ایسے
درجے تک پہنچ جاتی ہے جہاں وہ اس قدر معین شکل اختیار کر لیتی ہے کہ دوسری
تمام رائیں خارج ہو جاتی ہیں۔ اکثر حالات میں ذہن فکر کے اس تجریدی درجے
میں جاکر رُک جاتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس کو صداقت حاصل ہو گئی۔ یہ غلطی ہے۔
جو ذہن کہ اس قسم کی غلطی میں مبتلا ہو جاتا ہے ایک غیر معین عرصے تک اسی میں
رہتا ہے لیکن اگر غور و فکر جاری رہے تو ضرور ایسی مشکلات ذہن میں پیدا
ہوں گی جو اس جزی رائے کی صداقت میں شک پیدا کریں گی، اور ان کی
وجہ سے مفکر آگے بڑھ کر ایک وسیع تر رائے اختیار کرے گا جہاں سے
اس کو اپنے گزشتہ مقام کی غلطی صاف طور پر نظر آنے لگے گی۔ ہیگل تاریخ فلسفہ
اور ارتقائے مذہب میں زیادہ جزی آراء سے کم جزی آراء کے ظہور کا نشان
لگانے اور اعلیٰ تصورات کے حصول کے بعد غلطی کے تدریجی ازالے کی وجہ
سے خوش ہوتا تھا۔

بہت سارے جدید پیروانِ ہیگل خصوصاً براڈلے اور بوسانکوٹ
ہیگل کے ساتھ غلطی کی اس توجیہ میں کہ وہ فکر کے جدلیاتی حرکت کا ایک رخ ہے
پوری طرح اتفاق نہیں کرتے۔ وہ اس امر میں تو اتفاق کرتے ہیں کہ غلطی جزو و کل
کے درمیان عدم مطابقت کا نام ہے، لیکن ان کا خیال ہے کہ ہر انسانی وقوف
میں یہ عدم وفاق موجود ہوتا ہے اور وہ جزی ہوتا ہے۔ اسی لیے ہماری
ساری انسانی تصدیقات، سائنس کے تمام تعقلات، تضادات سے مملو ہوتے ہیں
لہٰذا جزءاً غلط۔ اسی لیے جس چیز کا ہمیں ان تصدیقات اور ان تعقلات کے
ذریعے علم ہوتا ہے وہ صرف عالم ظہور ہے۔ آخر میں چل کر صداقت کے متعلق
۱۱۰ انسان کو جو علم حاصل ہوتا ہے اس کا حقیقت من حیث کل کے دوسرے
پہلوؤں کے ساتھ توافق قائم کیا جانا چاہیئے جو صداقت سے زیادہ ہے اور
جمال سے زیادہ ہے اور خیر سے زیادہ ہے محض اس لیے کہ یہ ایک ایسی وحدت ہے جس میں ان
تمام پہلوؤں کا کامل وفاق یا ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

باب ۶

رائس بتلاتا ہے کہ غلطی کے مسئلے کا یہ حل براڈلے اور بوسانکوٹ کی تصوریت کا کمزور ترین حصہ ہے۔ وہ غلطی کے نظریے کی چند ضروریات کا ذکر کرتا ہے جن کو یہ نظریہ پورا نہیں کرتا۔ ہم یہاں ان کا اختصار کے ساتھ خلاصہ پیش کریں گے۔ کیونکہ دراصل بوسانکوٹ کے تصوریت کی تنقید ان ہی پر مشتمل ہے، اور ان سے اس امر کا بھی پتا لگتا ہے کہ رائس کے افکار کا رجحان اس کی زندگی کے آخری دنوں میں کس جانب تھا۔

(۱) غلطی کے نظریے کو یہ نہیں چاہیے کہ وہ صداقت اور غلطی کے تضاد کو نرم کردے بلکہ اس تضاد کو اتنا ہی شدید کیا جانا چاہیے جتنا کہ صوری توافق والے نظریے میں صداقت و کذب کا تضاد ہوتا ہے۔

(۲) غلطی کے نظریے کو انسانی ذہن کے وقوفی و ارادی اعمال کی وحدت تسلیم کرنی چاہیے۔

(۳) ہمیں صداقت کے نظریۂ ربطِ داخلی کو قائم رکھنا چاہیے۔ غلطی کا ایک تشفی بخش نظریہ حاصل کرنے کے لیے ہمیں صداقت کو ایک قضیہ اور کل تجربے کی درمیانی اضافت قرار دینا چاہیے اور اس کو کسی قضیے اور کسی بالکلیہ خارجی شے کے باہمی اضافت ہرگز نہیں سمجھنی چاہیے۔

(۴) کسی قضیے کی صداقت کا تعین کرتے وقت ہمیں کل تجربے پر زور دینا چاہیے نہ کہ تجربے کے کسی وقتیہ یا سریع الزوال جصے پر۔

(۵) غلطی کا تعلق قطعی طور پر ایسی چیزوں کے ساتھ قائم کیا جانا چاہیے جیسے متناہیت، شر، انفرادیت، تنازع، اور اس کی توجیہ اسی طرح کی جانی چاہیے جس طرح کہ ان چیزوں کی توجیہ۔

(۶) نظری و عملی غلطی پر ایک ہی حالت سے بحث کی جانی چاہیے۔

(۷) اس مسئلے کے تشفی بخش حل کے لیے فلسفۂ ہیگل میں صرف ترمیم کافی نہیں ہمیں نظریۂ ہیگل، صوری منطقی نظریے اور فکر جدید کے نئے تجربی میلانات میں ترکیب و تالیف سے کام لینا چاہیے۔

ان ضروریات کو بیان کرنے کے بعد رائس انتہائی ایجاز کے ساتھ اس

باب ۹ مسئلے کا حل اس طرح پیش کرتا ہے: "غلطی عملِ ارادی کے ذریعے کسی یقین کا اظہار ہے غلطی کے وقت ایک شخص، جس کے تصورات محدود ہوتے ہیں، اپنے ان تصورات کی کچھ ایسی توجیہ کرتا ہے، کہ وہ اپنی ذات کو ایک وسیع تر زندگی سے (جس سے کہ خود اس کا تعلق ہوتا ہے) برسرِ پیکار پاتا ہے۔ یہ زندگی تجربے
111 اور فعلیت کی زندگی ہوتی ہے۔ اس کی کل ماہیت ہی سے اس امر کا تعین ہوتا ہے کہ غلطی کرنے والے کو تجربے کے اس مرحلے میں (اپنے ان تصورات کے ساتھ) کیا سوچنا چاہیئے اور کیا عمل کرنا چاہیئے۔ وہ غلطی کا اس وقت ارتکاب کرتا ہے جب وہ اس "چاہیئے" کے بالکل خلاف احساس، یقین، عمل یا توجیہ کرتا ہے یہ اختلاف یا تنازع و پیکار "فور" نظری بھی ہوتی ہے اور عملی بھی"[1]

گو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ تمام تصوریہ غلطی کے مسئلے کے اس حل کو، جو رائس نے پیش کیا ہے، مان لیں گے، تاہم یہ یقیناً ایک نیا نظریہ ہے جو براڈلے اور بوسانکوٹ کے پیش کردہ نظریۂ ظہور کے بعض مشکلات کو رفع کرتا ہے۔

---

[1] ہیسٹنگ کی انسیکلوپیڈیا آف ریلجن اینڈ ایتھکس جلد پنجم صفحہ ۳۷۲۔

باب (۵)

مسئلۂ بدن و ذہن کا حل
تصوریت کی رو سے

۱۔ ابتدائی تصوریتی نظریّات کی تلخیص

مسئلۂ بدن و ذہن (یعنی نفسی یا ذہنی اعمال اور عضویاتی یا جسمی اعمال ۱۱۲
کے تعلق کی ماہیت) سے خصوصیت کے ساتھ مسلکِ عقلیت کے ان اکابر فلاسفہ کو
دلچسپی رہی ہے جو ایمانیوئل کانٹؒ کے انتقادی فلسفے سے پہلے گزرے ہیں.
ڈیکارٹؒ، اس مسلک کے بانی، اس کے دو تلامذہ، گیولنکس اور مالبرانش،
اسپنوزا اور لائبنز نے چار جدا نظریات پیش کیے ہیں جن میں سے ہر ایک
کا اس قدیم مسئلے کے غور و فکر پر کافی اثر رہا ہے ہم عصر تصوریتی نظریات کی
بحث کے لیے راستہ صاف کرنے کے لیے ہمیں ان چاروں کلاسکل نظریات کو
اختصار کے ساتھ بیان کردینا چاہئے۔

باب ۵ ڈیکارٹ نے نظریۂ تعامل کی حمایت کی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ صنوبری غدہ جو دماغ کے نیچے واقع ہے وہ مقام ہے جہاں بدن کی قوتِ حیات کا روح کے ساتھ ملاپ ہوتا ہے۔ اُس نے اس غدے کو مقام تعامل اس لیے قرار دیا کہ وہ منفرد ہے، اس کے برخلاف ہمارے دوسرے تمام اعضائے حواس اور خود دماغ دوہرے ہیں۔ اور اس نے خیال کیا کہ چونکہ روح خود منفرد ہے لہذا اس کا مسکن بھی بدن کا کوئی منفرد حصہ ہوگا۔ اس کا یہ خیال کہ روح کا بدن میں ایک خاص مسکن ہے اب بھی بعض تصوریّہ کے نزدیک مانا جاتا ہے لیکن دوسرے اس کی تردید کرتے ہیں۔

گیولنکس اور مالبرانش نے نظریۂ اقتضائیت کو ترقی دی۔ ان کا خیال تھا کہ بدن و روح جیسے مختلف جواہر کے لیے ایک دوسرے پر براہ راست عمل کرنا ناممکن ہے، لہذا انھوں نے یہ حجت پیش کی کہ ہر اس موقع پر جب کہ ان دو کے لیے مل کر عمل کرنا ضروری ہے خدا مداخلت کرتا ہے ۱۱۳
اور اس ربط کو قائم کرتا ہے۔ جب بھی بدن و ذہن مل کر عمل کرتے ہیں تو خدا کردارِ انسانی میں (معجزے کے طور پر) مداخلت کرتا ہے۔ اسپنوزا نے تو اس خیال ہی کو ترک کر دیا کہ ان دو میں کوئی خاص تعلق ہو سکتا ہے اور اقتضائیت کے ساتھ ہو کر یہ مانا کہ بدن و ذہن جیسے دو وجود (جن کو وہ فکر و امتداد کہنا پسند کرتا تھا) جو اپنی ماہیت میں بالکل مختلف ہیں، ایک دوسرے پر عمل کرتے نہیں تصور کیے جا سکتے۔ اس نے ڈیکارٹ کے غدۂ صنوبری والے تصور کو مضحکہ خیز و مہمل قرار دیا۔ تاہم وہ اقتضائیت پسند نہ تھا۔ اس نے نفسی طبیعی متوازیت کے نظریے کی ابتدا کی جس کی رو سے دو بالکل جدا حوادث کا وجود پایا جاتا ہے ایک بدن میں اور دوسرا ذہن میں، لیکن ان میں سے ایک دوسرے پر کسی طرح اثر نہیں کرتا۔ ان کے متعلق جو کچھ بھی کہا جا سکتا ہے صرف اتنا ہے کہ وہ اس معنی میں ایک دوسرے کے متوازی ہیں کہ جب ایک وقوع پذیر ہوتا ہے تو دوسرا بھی وقوع پذیر ہوتا ہے۔ لیکن خدا کو اس تلازم کے قائم کرنے کے لیے

باب مداخلت کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ ذہن و بدن کی ماہیت ہی ایسی ہے کہ یہ متوازیت لابدی و ناگزیر قرار پاتی ہے، کیونکہ یہ دونوں جوہر واحد یعنی خدا یا فطرت کی صفات ہیں۔ لائبنز نے اسپنوزا کے ایک جوہر اور دو صفات والے نظریے کے بجائے انفرادی اور "بے دریچہ" مونادات کے نظریے کو پیش کیا اور دعویٰ کیا کہ ہر موناد، سادہ ترین موناد بھی، ادراک و خواہش یعنی نفسی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ اس نے "توافق مقدر" کا مشہور و معروف نظریہ اس امر کی توجیہ کے لیے پیش کیا کہ کس طرح بدن کے مونادات اور موناد روح میں تعلق قائم ہوتا ہے۔ لیکن یہ نظریہ حقیقت میں دوہرا فرض ادا کرتا ہے۔ خدا نے نہ صرف مونادات کے تمام مجموعے کو اس طرح بنایا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے متفق ہو کر عمل کرتا اور اپنے حالات بدلتا ہے بلکہ خدا نے ہر موناد کو بھی اس طرح پیدا کیا کہ اس کے باطنی حالات ایک دوسرے کے توافق کے ساتھ تغیر پذیر ہوتے ہیں۔ اس طرح لائبنز کے نزدیک توافق مقدر سے مراد ہر موناد کے جداگانہ حالات میں توافق ہے، نیز مونادات کے تمام مجموعے میں جداگانہ مونادات کے درمیان توافق ہے، اور نیز انسانی بدن کے مونادات اور اس کے موناد روح کے درمیان توافق ہے۔

یہ چاروں نظریے کسی نہ کسی صورت میں اپنے روز پیدائش ہی سے فلسفے میں بار بار پیش کیے گئے ہیں۔ لہذا یہ نہایت ضروری ہے کہ طالب علم ان سے اچھی طرح مانوس ہو جائے[1]۔ ۱۱۴

[1] میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) میں ان فلسفیوں کی تصانیف سے، جو ان نظریات کے بانی ہیں، اقتباسات دیے گئے ہیں۔ یہ ڈیکارٹ، مالبرانش، اسپنوزا اور لائبنز ہیں۔ اسپنوزا سے جو اقتباس لیا گیا ہے اس میں وہ تنقید بھی شامل ہے جو اس نے ڈیکارٹ پر کی تھی، اور مالبرانش کے اقتباس کے اختتام پر ایک نہایت ضروری حاشیہ دیا گیا ہے جس میں گیولنکس کی ایک اہم عبارت نقل کی گئی ہے۔ اسی کتاب میں لائبنز سے ایک اقتباس ہے جو ضروری ہے

باب ۵

۲۔ مسئلۂ بدن و ذہن کے متعلق ہمارے علم میں جدید اضافے

اِن کلاسکل نظریات کی تشکیل کے بعد سے نظام عصبی کے متعلق ہمارے علم میں عظیم الشان ترقی ہوئی ہے جس کا ہمیں بدن و ذہن کے مسئلے کے جدید حل ہیں لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ اِن میں سے بعض اہم ترقیوں کا ہم یہاں اختصار کے ساتھ ذکر یں گے۔

ان تحقیقات کے نتائج کے طور پر اصولِ تحصیر دماغی کی تشکیل عمل میں آئی اور کہا جاسکتا ہے کہ یہ اصول فیریر (Ferrier) شرنگٹن (Sherington)، ہیڈ (Head) وغیرہ جیسے خصوصیین فن کے اکتشافات کا خلاصہ ہے۔ اس اصول کا تعلق خصوصیت کے ساتھ دماغ کے ان مخصوص حصّوں سے ہے جن سے طبیعی فعلیت کے اہم انواع کا خاص تعلق ہوتا ہے۔ لیکن یہ اپنی ترقی یافتہ شکل میں اس امر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ شعوری یا نفسی اعمال خاص طور پر مخصوص عضویاتی اعمال سے مربوط و ابستہ ہیں۔

غشائے دماغی دماغ کا وہ حصہ ہے جو اس تحصیر کا مرکز ہے کیونکہ یہ ان عصبی رِدوں کا مقامِ حصول ہے جو اعضائے حواس سے پہنچتی ہیں، نیز ان رِدوں کا مُرسل بھی جو مرکز سے پیدا ہوتی اور عضلات تک جاتی ہیں عصبی نسیں غشائے دماغی سے ریڑھ کی ہڈی تک جاتی ہیں اور یہاں سے رِدیں عضلات تک

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ کیونکہ اس سے نظریۂ اقتضئیت کی ایک جدید صورت کا علم ہوتا ہے۔ بہتر ہوگا کہ اساتذہ ان نظریات میں سے ایک ایک نظریہ ہر طالب علم کو دیں تا کہ وہ اصلی ماخذ کا مطالعہ کرکے زبانی یا تحریری رپورٹ پیش کرے۔

پہنچتی ہیں۔ دوسری عصبی نسیں نظام عصبی کے مراکز سے جو اعضائے حواس سے باب ۵
براہِ راست مربوط ہیں غشائے دماغی تک جاتی ہیں، دوسری چھوٹی نسیں غشار کے ۱۱۵
حصوں کو مربوط کرتی ہیں۔ ثانی الذکر نسیں معلوم ہوتا ہے کہ اس تجربۂ شعوری
سے وابستہ ہیں جس کو "حافظۂ جدید" کہا جاتا ہے، کیونکہ جب ان نسوں کو نقصان
پہنچتا ہے تو جدید حافظہ مفقود ہو جاتا ہے جیسا کہ مزمن شراب نوشی میں ہوتا ہے۔
دوسری اور بھی نسیں ہیں جو غشائے دماغی کو دماغ کے دوسرے حصوں سے مربوط
کرتی ہیں۔ ان میں سے "جسم صلب" (corpus callosum) خصوصیت کے ساتھ
اہمیت رکھتا ہے کیونکہ یہ دماغ کے دونوں نصف کروں کو ملاتا ہے۔ شرنگٹن ان
کڑیوں کے سارے نظام کو نظام عصبی کا "فعل متکمل" کہتا ہے۔

اب یہ امر منکشف ہوا ہے کہ وہ تمام حرکت جس کی ابتدا شعوری
طور پر ہوتی ہے غشار کے ایک حصے میں محصور ہے اور یہ حصہ اس قدر محدود و
معیّن ہے کہ مختلف عضلات کے لیے مکانی اختلاف کا پتا لگایا جا سکتا ہے۔
غشار کے دوسرے حصے میں جلدی حواس کے مقامی رقبے کا تعین کیا گیا ہے۔
سمع و بصر اور (کسی قدر کم تیقّن کے ساتھ) ذائقے و شامّے کے حسی رقبے بھی معلوم
کیے گئے ہیں۔ گو کہ حرکی اور حسی رقبوں کو صاف طور پر جدا نہیں کیا گیا ہے۔ اور
یہ قطعی طور پر قابلِ امتیاز نہیں، لیکن احتمال یہ ہے کہ "عمق کی تخصیص مقامی" بھی
موجود ہے جس کا آسانی کے ساتھ مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا، اور "سطح کی تخصیص مقامی"
بھی جس کی ابھی توجیہ کی گئی ہے۔ یہ فرض نہیں کر لیا جانا چاہیے کہ یہ نظریہ
اپنے تمام تفصیلات میں قطعی ہے، لیکن اب اس کو عام طور پر حسّی اور سادہ
ارادی اعمال کے لیے قبول کر لیا گیا ہے، اور یہ بھی عام طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے کہ
ذہنی فعلیت کی اعلیٰ صورتوں کے لیے دماغی تغیرات کی تخصیص مقامی زیادہ
ٹھیک نہیں۔

کردارئیہ اس نظریے کو اس امر کے ثابت کرنے کے لیے استعمال کرنا
چاہتے ہیں کہ نفسی اور عضویاتی یا عصبیاتی اعمال کو ایک کر دیا جا سکتا ہے۔ لیکن
اس خیال کی کوئی سند یا ضمانت نہیں اور دماغ کے مخصوصین مثلاً ہیڈ اور ولیم براؤن

یہ مانتے ہیں کہ ان دونوں قسم کے اعمال میں کوئی ٹھیک مطابقت نہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ دماغی تفاعلات کی مقامی تخصیص کی یہ تعلیم مسئلہ بدن و ذہن کے کسی خاص نظریے کی تائید میں استعمال نہیں کی جاسکتی۔ تاہم ہر جدید نظریے میں اس کا لحاظ رکھتے ہوئے ترمیم کی جانی چاہیے۔ مثلاً ان مباحث کی روشنی میں
116 نظریہ تعامل کو تعامل کا مقام غدہ صنوبری سے بدل کر غشائے دماغی اور جسم صلب میں قرار دینا پڑا ہے۔ متوازیت، اقتضائیت، اور توافق مقدر، کی بعض صورتیں تعاملیت کی طرح ہمارے دماغی اعمال کے موجودہ علم کے موافق ہو سکتی ہیں۔ اس لیے ہم اب بھی یہ پاتے ہیں کہ موجودہ زمانے کے تصوریہ ان نظریات کی شدت کے ساتھ حمایت کرتے ہیں حالانکہ وہ علم تشریح دماغ اور عضویات دماغ کے جدید اکتشافات سے پوری طرح باخبر ہیں۔ اور کرداریت جو تامس ہابس کے نظریہ مادیت کی ایک جدید صورت ہے ان نظریات سے ایک ذرہ زیادہ تجربیت پر مبنی نہیں۔ سائنس کی رو سے بدن و ذہن کا مسئلہ اب تک لاینحل ہے۔ جیسا کہ باخبر لوگ جانتے ہیں ہمیں اب بھی کسی مابعد الطبیعیاتی نظریے یا طریقیاتی مفروضے کو اختیار کرنا پڑتا ہے گو بعض علمائے نفسیات اس کے خلاف ہمیں متاثر کرنے کی کتنی ہی کوشش کیوں نہ کریں۔

۳۔ ہمہ روحیّت

بدن و ذہن کی اضافت کے متعلق ایک نہایت عام مابعد الطبیعیاتی نظریہ ہمہ روحیّت کہلاتا ہے۔ یہ عام نظریہ تصوریہ کے نزدیک زیادہ مرغوب ہے کیونکہ یہ حقیقت کے نظریۂ مدارج کے موافق ہے یا آسانی کے ساتھ اس کے مطابق بنایا جاسکتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس کی توجیہ روحانی کثرتیت اور روحانی وحدیت دونوں کے موافق کی جاسکتی ہے پہلے ہم اس نظریے کا

باب۵ عام طور پر بیان پیش کریں گے اور پھر اس کی مخصوص صورتوں کی اختصار کے ساتھ توجیہ کریں گے۔

ہمہ روحیت ایک جدید نظریہ ہے جو ہیولانیت سے قریبی تعلق رکھتا ہے جس کو بعض یونانی فلاسفہ نے قبول کیا تھا۔ ہیولانیت وہ نظریہ ہے جس کی رو سے مادہ زندہ ہے اور وہ ذی حیات عضویتوں کی خصوصیات سے موصوف ہے۔ ہمہ روحیت وہ نظریہ ہے جس کی رو سے ہر انتہائی حقیقی وجود نفسی یا ذہنی ہے اور روحانی وجود کی خصوصیات رکھتا ہے تھیوڈور فلورنائی (Theodore flournoy) نے اس کی مندرجۂ ذیل تعریف کی ہے: "ہمہ روحیت وہ تعلیم ہے جو مادی دنیا کے مادی مابعد الطبیعیاتی وجود کی تردید کرتی ہے اور یہ مانتی ہے کہ ہماری ساری کائنات (معدنی، نباتی اور حیوانی) در اصل ایسے حقایق پر مشتمل ہے جو غیر مادی، نفسی، ذہنی، شعوری حقایق ہیں، خواہ وہ انفرادی، یا کم و بیش شخصی صورت میں ہو، یا پھیلی ہوئی اور غیر مقررہ شکل میں (جیسے مواد ذہن نفسی ذرات وغیرہ)"۔[1] عموماً لائبنز کی مونادیت کو ہمہ روحیت کے تمام نظریات کی اصل قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن جیمس وارڈ اسپنوزا کے اس قول کو نقل کرتا ہے کہ "تمام انفرادی اشیاء زندہ ہیں گو مختلف درجات کے لحاظ سے" اور وہ اسپنوزا کے اس دعوے کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ "ہر انفرادی شئے، جہاں تک اس سے ممکن ہو سکے اپنی ہستی کی بقا کے لیے کوشش کرتی ہے" وارڈ اس کو ہمہ روحیت کا عقیدہ کہتا ہے۔ وہ نکولاس آف کوزا (Nicolaus of cusa) (سنہ ۱۴۰۱ء تا ۱۴۶۴ء) کو بھی ہمہ روحیت کا قائل سمجھتا ہے، اور اپنے قول کی سند میں اسکا یہ مقولہ پیش کرتا ہے: "کائنات میں کوئی ایسی شئے نہیں جو کسی قدر ایسی انفرادیت سے متمتع نہ ہو جو کسی دوسری شئے میں نہیں ملتی"۔ لیکن وارڈ (Ward)، ہیکل (Haeckel)، رنوویئر (Renouvier) پالسن، اور ونٹ کو بھی ہمہ روحیت کا قائل مانتا ہے، اور اس کا خیال ہے کہ تمام ۱۱۷

[1] تھیوڈور فلورنائی کی کتاب (The Philosophy of William James) (فلسفۂ ولیم جیمس) صفحہ ۹ (نوٹ) ترجمہ اڈون بی ہولٹ (ہولٹ)۔

باب۳ قائلین ہمہ روحیت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ طبیعی موجودات اور ان کی قوت جذب و دفع ان تہیجات پر دلالت کرتی ہے جن کی ابتدا و تخمین احساس سے ہوتی ہے[1]
اگر ہم اصول تسلسل کا استعمال کریں تو ان طبیعی موجودات کو اس سلسلے میں ذہنوں کا آخری درجہ قرار دیا جا سکتا ہے جو ان سے آگے بڑھ کر نباتات و حیوانات سے گزرتے ہوئے انسان اور خدا تک جا پہنچتا ہے۔ سی۔ اے۔ اسٹرانگ ہمہ روحیت کی اس طرح تعریف کرتا ہے: "یہ نظریہ اشیائے کما ہی کی نفسی ماہیت کا قائل ہے"، اشیائے کما ہی کو وہ کانٹ کی طرح ان حقیقی اشیاء کے معنی میں استعمال کرتا ہے جو تصورات یا مظاہر اشیاء کے پیچھے پائے جاتے ہیں۔

اس وسیع معنی کے لحاظ سے اس میں شک نہیں کہ اس نظریے کو عام طور پر تصوریہ مانتے ہیں۔ آئسلر اپنے لغت (Worterbuch der Philosophie) (لغات فلسفہ) میں اس لفظ کے چار معنی میں امتیاز کرتا ہے، یہ حقیقیت، تصوریت، موناڈیت، اور وحدت الوجودی ہمہ روحیت والے مفاہیم ہیں۔ ان میں سے آخری تین کا تصوریت سے تعلق ہے ہگل اور اسٹرانگ نے پہلی نوع کو اختیار کیا ہے جس کی ۱۱۸
توضیح حقیقیت کے تحت کی گئی ہے۔ آئسلر کے امتیازات قابل لحاظ ہیں، لیکن ہم ہمہ روحیت کو مختلف انواع میں تقسیم کرنے کا ایک اور طریقہ تجویز کریں گے جو نفس و بدن کے مذکورہ بالا روایتی نظریات سے زیادہ قریبی تعلق رکھتا ہے۔

(۱) متوازیتی ہمہ روحیت:۔ اسپنوزا اور تھیوڈور فشنر کے کلی متوازیت کے مفروضے کو تسلیم کرتے ہوئے فریڈرش پاولسن کہتا ہے کہ "کوئی نفسی عمل بغیر ایک ملحقہ حرکت کے نہیں پایا جاتا اور کوئی حرکت بغیر ایک ملحقہ نفسی عمل کے نہیں...... حقیقت کے دونوں جانب متساوی الاتساع ہیں ایک جانب کے ہر واقعے کے لیے دوسری جانب کا بالمقابل واقعہ موجود ہوتا ہے نفسی اعمال اب ج کے بالمقابل طبیعی اعمال اَ بَ جَ میں ایک ہی سلسلے کے اجزا میں علّی اضافت پائی جاتی ہے، لیکن دونوں سلسلوں کے درمیان کوئی علّی اضافت نہیں پائی جاتی۔ اس کا پاولسن کے مندرجۂ ذیل قول سے صاف

[1] جیمس وارڈ: (Realm of Ends) صفحہ ۶۱ و ۶۲ (پنجم)۔

پتا چلتا ہے: "چونکہ دونوں سلسلوں میں فصل پائے جاتے ہیں اس لیے ہم ان کی بجائے مقابل والے سلسلے کے افراد کو جگہ دیتے ہیں"۔ لیکن اس کے پہلے اس نے یہ لکھا تھا اور اس پر زور دیا تھا کہ "نفسی وطبیعی اعمال میں کوئی علّی اضافت نہیں پائی جاتی۔ شعوری کیفیات طبیعی واقعات کے معلولات ہیں نہ کہ علل"۔ یہاں تک ہمیں کامل متوازیت کا پتا چلتا ہے۔ باب

تاہم کسی اور جگہ پالسن اس نظریے کو ہمہ روحیت کہتا ہے اور یہ تبلانے کے لیے تفصیل سے بحث کرتا ہے کہ خالص میکانکی حرکات میں بھی حیات روحانی پائی جاتی ہے۔ جب ہم اس سلسلے میں تدریجی طور پر نیچے کی طرف اترتے ہیں تو یہ پاتے ہیں کہ بتدریج احضار مفقود اور حافظہ کم ہوتا جاتا ہے اور ادراک خفیف تر۔ ساتھ ساتھ ارادۂ غایات کی پیش بینی، شعوری اشتیاق یا خواہش کی صورت کو تدریجی طور پر کھوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ بالآخر سوائے ایک وقتیہ تہیج کے
۱۱۹ جو ماحول کے اتصال کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے کسی قسم کی شعوری زندگی باقی نہیں رہتی۔ اس قسم کے باطنی اعمال کو تمام حرکتوں (حتیٰ کہ نامیاتی زندگی کے حدود سے باہر والی حرکتوں) کے ملحقات کے طور پر ماننا پڑتا ہے[1]۔ یہ ہے نظریۂ ہمہ روحیت کی متوازیتی صورت۔

(ب) ہمہ روحیت کی تعالی صورت: جیمس وارڈ وغیرہ پالسن کا اس حد تک ساتھ دیتے ہیں جس حد تک کہ مذکورۂ بالا بیان کا تعلق ہے۔ وہ ذرات کو موناداتِ محض قرار دیتے ہیں جس میں ابتدائی قسم کی نفسی زندگی پائی جاتی ہے۔ اور اس تصور کو بھی قبول کرتے ہیں کہ مونادات کا ایک سلسلہ پایا جاتا ہے جو روحی یا شعوری مونادات پر جاکر ختم ہوتا ہے۔ انسانی ہستی ایسے ذرات کا مجموعہ ہے جس میں مختلف مدارج کی نفسی ترکیب پائی جاتی ہے لیکن جس میں ایک روحی موناد غالب ہوتا ہے۔ بدن و ذہن کے مسئلے کا تعلق روحی موناد اور ان مونادات کی باہمی اضافت سے ہے جن سے بدن انسانی کی تشکیل ہوتی ہے۔ لیکن یہ مسئلہ

لہ فریڈرش پالسن (Introduction to Philosophy) صفحہ ۹۱ و صفحہ ۱۵۰-۱۴۴، مترجمہ فرانک تھلی (انگریزی)

بلہ ابھی باقی رہ جاتا ہے کہ ایک سادہ موناد کا نفسی حصہ اپنے بدن سے کس طرح مربوط ہوتا ہے۔ وارڈ "تعامل کے براہ راست یا بدیہی" ہونے کا ذکر کرتا ہے جس سے اس کی مراد "وہ بدیہی تعامل ہے جہاں کوئی درمیانی واسطہ نہیں ہوتا در اصل ایسا عمل جو نیوٹن کی طبیعیات کے لحاظ سے ناممکن ہے"۔ وہ کہتا ہے کہ "اس قسم کے بدیہی تعامل کو حد بد کثرتیہ کے سادہ موناد کی خصوصیت مانا جاتا ہے، وہ موناد جو گویا خود اپنا آپ بدن ہے" اس طرح سادہ موناد میں بھی تعامل پایا جاتا ہے۔ لیکن روحی موناد اور بدن انسانی کے دیگر مونادات میں بھی تعامل موجود ہے "ایک غالب موناد (ا) کا اپنی ہی عضویت کے دوسرے موناد سے (یا اپنے دماغ سے، جب اس کی عضویت اس قدر ترقی یافتہ ہو) جو تعلق ہوتا ہے وہ اس تعلق سے یقیناً مختلف ہے جو اسی موناد میں اور دوسری عضویت کے غالب موناد (ب) میں پایا جاتا ہے۔ پہلی قسم کے تعلق یا اضافت کو تو ہم باطنی، تفاعلی، یا حیاتی تعلق کہتے ہیں اور دوسری قسم کو خارجی، اجنبی یا طبیعی کسی لحظہ ان تمام باطنی تعلقات

۱۲۰ یا اضافات کی کلیت ا کے اسی لحظے کے خارجی تجربے کے مساوی ہوتی ہے۔ اس کل کے بعض تغیرات (جہاں تک کہ ا کا تعلق ہے) ماتحتی مونادات کے پیدا کردہ ہوتے ہیں، یہ تغیرات گویا ا کے احساسات ہیں اور یہ متبادل یا انفعالی ہیں۔ اس کے برخلاف بعض دوسرے تغیرات ا کے عمل کا نتیجہ ہیں: یہ بعض ماتحتی مونادات میں احساس پیدا کرتے ہیں اور انھی کے جوابی عمل کو ہم ا کی حرکت کہتے ہیں[بلہ]" ان اقتباسات سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ وارڈ ہمہ روحیت کی تعامل والی شکل کا قائل ہے۔

(ج) ہمہ روحیت کی اقتضائی صورت: جرمن کے عظیم الشان فیلسوف لائبنز نے ہمہ روحیت کی ایک ایسی صورت پیش کی جس کو ان دنوں اکثر وثنیت تصوریت شخصیہ کے حامی مانتے ہیں۔ یہ پاؤسن اور وارڈ کے

بلہ۔ ایضاً صفحہ ۲۵۶ و ۲۵۷۔ دیکھو وارڈ کی کتاب (Essays in Philosophy) ایڈیٹرز بھور لے اور اسٹاؤٹ صفحہ ۲۲۴ وغیرہ۔

باب۵ نظریوں سے مختلف ہے اور ہمہ روحیت کی اقتضائیت والی صورت کہلائی جاسکتی ہے۔ لاٹزے کے نزدیک ذہن و بدن میں باہمی عمل ہوتا ہے لیکن ان کے درمیان کوئی علّی اضافت نہیں۔ تاہم لاٹزے کی اقتضائیت وہی نہیں جو مالبرانش اور گیولنکس کا کلاسک نظریہ ہے۔ لاٹزے کہتا ہے کہ "اقتضائیت"......... کو مابعد الطبیعیاتی نظریے کی حیثیت سے قبول نہیں کیا جاسکتا، یہ خیال کہ ایسا ہوسکتا ہے غلطی سے میری طرف منسوب کیا گیا ہے جس سے میں صاف طور پر بچنا چاہتا ہوں...... میں "اقتضائیت" کو "طریقیات" کا ایک قاعدہ سمجھ سکتا ہوں جو تحقیقات کی غرض سے ایک ناقابل حل سوال کو، یا کم از کم ایک ایسے سوال کو جو ہمیں اپنے حل پر مجبور نہیں کرتا، ترک کردیتا ہے تاکہ اپنی کوشش صرف قابلِ حصول یا قابل آرزو غایت پر صرف کرے۔ اگر یہ روح و بدن کے باہمی عمل کا سوال ہے تو ہمیں ان مخصوص روحانی اعمال کی تحقیق کرنی ضروری ہے جو مخصوص بدنی اعمال کے ساتھ عام قواعد کے موافق اس طرح سے وابستہ ہیں کہ وہ متعدد و مرکب واقعات جنھیں ہمارا باطنی تجربہ پیش کرتا ہے بعض سادہ اساسی اضافات میں تحویل کیے جاسکتے ہیں اور اس طرح سے ان کی کسی قدر پیش بینی ممکن ہوسکتی ہے[1]"

۱۲۱ ## ۴۔ مسئلہ بدن و ذہن کا وہ حل جو تصوریت مطلقہ پیش کرتی ہے

تصوریت کا مسلک اختیار کرنے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ ہمہ روحیت کو

[1] ۔ برمن لاٹزے: (Metaphysics) (مابعد الطبیعیات) صفحہ ۱۱۱ مترجمہ برنارڈ بوسانکوٹ (کلارنڈن پریس)۔

باب۵

قبول کرلیا جائے۔ گو یہ نظریہ بیسویں صدی کے تصوریہ میں زیادہ مروج رہا ہے تاہم اس پر پرنگل پیٹیسن (جو دینیتی تصوریت کا قائل ہے) اور برنارڈ بوسانکوٹ (جو غیر دینیتی تصوریت کا حامی ہے) نے خوب تنقید کی ہے۔ موخرالذکر فلسفی کے ایک مختصر اقتباس سے معلوم ہو جائے گا کہ تصوریت مطلقہ کے بہت سارے حامی ہمہ روحیت کو ماننے پر تیار نہیں۔ اگر ہم نظریۂ ہمہ روحیت کو مان لیں تو پھر "ہماری زندگی کے مادی امور کا کیا حال ہوگا مثلاً ہماری غذا، ہمارے لباس، ہمارے ملک اور ہمارے جسموں کا؟ کیا یہ صاف واضح نہیں کہ ان چیزوں سے ہمارا تعلق ایک محدود ہستی ہونے کی حیثیت سے ضروری ہے۔ اور اگر یہ موضوعی نفسی مراکز بھی ہیں تو ان کی موضوعی نفسی صفت ایسی ہوگی جو ہمارے لیے ان کے وظیفہ و نوعیت کو فاسد قرار دے گی۔" بوسانکوٹ کے اس قول کو نقل کرنے کے بعد پرنگل پیٹیسن اس بات کا اضافہ کرتا ہے کہ "خارجی فطرت کو چھوٹے چھوٹے ذہنوں کے ایک مجموعہ یا اس سے بدتر مواد ذہن کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تحویل کرنے سے سوائے اختلال کے کوئی حاصل نہیں۔"[1] اب وہ تصوریہ جو اس طرح ہمہ روحیت کو رد کر دیتے ہیں بدن و ذہن کے مسئلے کا آخر کیا حل پیش کرتے ہیں؟

ان مفکرین کے نزدیک ذہن ذرات یا مونادات یا انسانی ابدان میں بند نہیں۔ ذہن کا دائرہ اتنا ہی وسیع ہے جتنا کہ کل اشیائے معلومہ کا۔ اس لیے بدن ذہن میں ہے نہ کہ بالعکس، گو احاطے کے لفظی معنی کا حقیقت میں ذہن پر انطباق نہیں ہو سکتا۔ بہتر ہوگا کہ ذہن کو حقیقت کے تمام مدارج کی ایک عمودی تراش
تصور کیا جائے کیونکہ ان مدارج میں سے کوئی شے بھی ہو وہ علم انسانی کا معروض ہوگی۔ ۱۲۲

[1] اے ایس پرنگل پیٹیسن: (The Idea of God) (خدا کا تصور) صفحہ ۱۸۸ (آکسفورڈ یونیورسٹی پریس)۔
جی ایف اسٹاوٹ اپنے جدید شائع کردہ گفرڈ لکچرز میں جن کا عنوان (Mind and Matter) (ذہن و مادہ) ہے اعتراف کرتا ہے کہ بوسانکوٹ نے وارڈ پر جو تنقید کی ہے وہ درست ہے۔ وہ کہتا ہے "جو شے کہ درحقیقت مونادات کا ایک نظام ہے اس کا مادی دنیا کی طرح کیسے بدیہی تجربہ ہوگا؟ اس سوال کا وارڈ کوئی جواب نہیں دیتا اور کوئی جواب ممکن بھی نظر نہیں آتا۔ اسی وجہ سے اس کی مونادیت کا خاص بیان ناقابل قبول ہے" (صفحہ ۱۷۴)۔

جو عمل بدن کرتا ہے وہ ذہن بھی کرتا ہے لیکن ذہن اور بہت زیادہ کرتا ہے۔ باب ۵
ہم کسی ذہن کو اس کی کل طبیعی عضویت سے متحد کر سکتے ہیں اور نہ دماغ کے غشائی رتبے سے۔ اگر ہم ایک تمثیل کا استعمال کریں تو اقتصار کے ساتھ انسان کے ذہن یا نفس اور اس کے بدن (اور فطرت جس کا ایک حصّہ انسان کا بدن ہے) کے باہمی تعلق کو یوں بیان کر سکتے ہیں۔ فرض کرو ایک دروازہ ہے جو ایک خوبصورت ملک کی طرف ہماری رہبری کرتا ہے جس کے بیچوں بیچ مالک کے رہنے کی جگہ ہے۔ انسان کا بدن دروازہ ہے، ملک فطرت ہے اور مالک خدا یا وجودِ مطلق ہے۔ بدن انسان کے ذہن میں ہے، تاہم وہ فطرت میں بھی ہے۔ بدن کے ذریعے ہم فطرت کے ساتھ اختلاط پیدا کرنے کے قابل ہوتے ہیں اور جب ہم اختلاط پیدا کرتے ہیں تو پاتے ہیں کہ فطرت دوسرے ذہن یعنی خدا میں غرق ہے۔ اس لیے انسان کا بدن اور فطرتِ طبیعی بحیثیت مجموعی دونوں خدا کے ذہن میں ہیں۔ جب ہم حقیقت کے اعلیٰ ترین درجے تک پہنچتے ہیں تو ہمیں ایک ایسی حقیقت کے متعلق بصیرت حاصل ہوتی ہے جو بدن و ذہن کے امتیاز کے ماورا ہے۔ یہ امتیاز ادنیٰ درجے سے تعلق رکھتا ہے۔

۵ چند نتائج جو مسئلۂ بدن و ذہن کے تصوریتی حل سے حاصل ہوتے ہیں

(۱) آزادیِ ارادہ: مسئلۂ بدن و ذہن کے دونوں تصوریتی حل سے یہ لازم آتا ہے کہ نفسِ انسانی کسی معنی میں ضرور آزاد ہے۔ ہمہ روحیت کے متوازیت والے نظریے کی رو سے یہ آزادی طبیعی اعمال کا ایک حصّہ نہیں۔ اس نظریے کی رو سے انسانی ارادہ دو جدا سلسلوں کا ایک ہی وقت میں رکن ہوتا ہے۔

باب ۸ اس کے عضویاتی پہلو کے لحاظ سے ہر فعل طبیعی دنیا کے علّی سلسلے کا ایک رکن ہے، لہذا پوری طرح مجبور. لیکن نفسی پہلو کے اعتبار سے ہر فعل ایک ماورائی دنیا کے سلسلۂ مقدر کا رکن ہے اور اس لحاظ سے آزاد۔ لیکن نظریۂ تعالی کے ماننے والوں کے نزدیک آزادی اس امر پر مشتمل ہے کہ ہم طبیعی دنیا میں جدید حادثات کے تخلیق کی قابلیت رکھتے ہیں۔ ہر موناد محدود معنی کے لحاظ سے آزاد ہے اور اعلیٰ تر موناد ات ادنیٰ موناد ات سے زیادہ آزاد ہیں۔ لیکن موناد ات کے ایک مجموعے کی متحدہ کلیت جو ایک روحی موناد کے ساتھ اشتراک عمل کرتی ہے (جیسا کہ انسان ہے) فعل کے ابتدا کرنے میں زیادہ درجے کی آزادی رکھتی ہے۔

۱۲۳ ہاکنگ نے تصوریتِ مطلقہ کے نظریۂ بدن وذہن کی بنیاد پر آزادی کے ایک نہایت دلچسپ نظریے کو تکمیل دیا ہے۔ وہ مانتا ہے کہ عمل کرنے کی تجویز اور عمل کرنے کے فیصلے میں ایک وقفہ ہوتا ہے۔ وہ اس وقفے کو "دررضا یا آستانۂ قبول" کہتا ہے۔ انسان کی آزادی اسی وقفے میں ہوتی ہے۔ کوئی عمل جس کی ابتدا شعوری طور پر کی گئی ہو ایسا نہیں جو اس دروازے سے بچ کر نکل سکے۔ ہر شعوری فعل خارج میں ظاہر ہونے کے لیے اس سے ہو گزرتا ہے۔ اور اس دروازے سے ہو گزرتے وقت ہی اس پر نفس کے رضامندی کی مہر ثبت ہو جاتی ہے، گو بعد میں چل کر اس کو غلط مان کر کتنا ہی افسوس و پریشانی کا اظہار کیوں نہ کیا جائے ہر فرد کوشش ومشق سے اس وقفے کو دراز یا وسیع کرتا ہے اور اس کی موثر آزادی میں اضافہ کر سکتا ہے۔ اقدام عمل سے پہلے عادۃً غور وفکر نہ کرنے کی وجہ سے وہ اس وقفے کو قلیل وتنگ کر سکتا ہے اور اس طرح اس کی موثر آزادی میں کمی پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن ان دونوں حالات میں وہ آزاد ہے کیونکہ اسی نے اس وقفے کو دراز یا قلیل، وسیع یا تنگ کیا ہے۔ خود ہم اس امر کا انتخاب کرتے ہیں کہ ہمارا یہ وقفہ کیا ہوگا اور ہمارے وہ افعال کیا ہوں گے جن کو ہم آگے چل کر پورا کریں گے۔

(ب) بقائے روح، ہمہ روحیت سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام موناد ات غیر فانی ہیں کیونکہ یہ تمام انتہائی اور مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی ہیں۔ اسی لیے

باب انسانی بدن کا روحی موناد غیر فانی ہے۔ جن مونادات سے بدنِ انسانی کی تشکیل ہوتی ہے وہ موت کے وقت روحی موناد سے جدا ہوتے ہیں، لیکن وہ دوسرے ائتلافات قائم کرنے کے قابل ہوتے ہیں اور ان کا نفسی وجود سرمدی ہوتا ہے۔ تصوریت مطلقہ کے حامی کے لیے محدود انفرادیت وجودِ مطلق کے کلی تجربے میں تحویل ہو جائے گی۔ صرف زبردست ارادوں والی شخصیتیں، جنھوں نے کامل طور پر نفس کا تحقق کر لیا ہے، اس نظریے کی رو سے غیر فانی ہیں۔ ہاکنگ نے اس مشروط بقا کے نظریے کو خوب بیان کیا ہے: "جب تک کہ نفس نے اپنی آزادی کے استعمال میں استقلال کے ساتھ آزادی کو سونپ نہ دیا ہو اور اپنے کو فطرت کا ایک حصہ نہ بنا دیا ہو، اس وقت تک کوئی حکیمانہ یا غیر حکیمانہ مفروضہ نہیں کہ سکتا کہ
۱۲۴ اس فطرت کو نفس کی قسمت کی تحدید کرنی چاہیے۔" اس غیر تشخّصی نفس کی زندگی، جس کی اہمیت کو بہت سے علمائے نفسیات نے معلوم کر لیا ہے اور ان سے پہلے شوپنہور نے دریافت کیا تھا اور شوپنہور سے پہلے ہیگل اور اگسٹائن، افلاطون اور پال، گوتم بدھ اور لاؤتزی نے، خود اس بات کا بہترین وثیقہ ہے کہ کائنات کے پوشیدہ انتظامات میں یہ شعلۂ مستدیم جو موجودہ نظام میں نیم خفیدہ و بجھین سا نظر آتا ہے ممکن ہے کہ دوسرے نظام میں اپنی سانس اور آزادی کی تلاش جاری رکھے۔ لیکن بعض علمائے دینیت جو ہمہ روحیت کے قائل نہیں اس مشروط بقا کے نظریے کو قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں اور اس نظریے کی حمایت کرتے ہیں کہ ہر نفس یا شخصیت تمام شخصیت کی متحدہ کلیت (جو خدا ہے) کا ایک حصہ ہونے کی وجہ سے غیر فانی ہے۔

لہ ڈبلیو، ای، ہاکنگ: (Self-its Body, Its freedom) نفس، اس کا جسم اور اس کی آزادی، صفحہ ۱۷۰ وغیرہ (ایل پریس) "آورضا" والے تصور کی بھی اسی کتاب میں توضیح کی گئی ہے۔

باب (۶)

مسئلۂ قدر و شر کے وہ حل جو تصوریت نے پیش کیے ہیں

۱۔ مسئلۂ قدر کی تحلیل

مسئلۂ قدر (یا قیمت) فلسفے کے ایک جدا مسئلے کی حیثیت سے، تھوڑا ہی ۱۲۵
زمانہ ہوا کہ عام طور پر تسلیم کیا جا رہا ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ مسئلۂ "خیر" کے نام سے فلسفے کے اس شعبے کا ایک حصہ رہا ہے جو یونانیوں کے زمانے سے "اخلاقیات" کہلاتا ہے۔ لیکن انیسویں صدی کے اختتام سے پہلے کسی فلسفی نے قدر یا قیمت کو، ایک مخصوص مسئلے کے طور پر منتخب کر کے اس کی ماہیت کے متعلق کوئی عام نظریہ نہیں پیش کیا۔ زمانۂ جدید میں معاشیاتی و اجتماعی نظریے پر جو زور دیا جانے لگا ہے زیادہ تر اسی کی وجہ سے ماہیتِ قدر تمام ممالک کے فلاسفہ کے لیے ایک حقیقی مسئلہ بن گیا ہے۔ جرمن فلسفی لاٹزے اور جرمن عالمِ دینیات رِتشل کے سر ان تحقیقات کی ابتدا کا

باب ۲ سہرا ہے، لیکن جرمن مفکرین مائی نونگ اور فان ایرن فلس نے سب سے پہلے اپنی زندگی قدر یا قیمت کے ایک عام نظریے کو تشکیل دینے کی کوشش میں وقف کر دی۔ انھی کے اثر کی وجہ سے فلسفے کے ایک نئے شعبے کی تخلیق ہوئی ہے جس کو بعض دفعہ عام نظریۂ قدر کہتے ہیں لیکن یہ اقداریات یا علم معیارات بھی کہلاتا ہے۔ حامی تصوریت ولبر ایم اربن، جس نے مائی نونگ اور فان ایرن فلس کے ہاں طیلسانی طالب علم کی حیثیت سے تعلیم پائی ہے، اس فن میں پہلی کتاب انگریزی میں لکھی جس کا نام (Valuation—Its Nature and Its Laws) ہے
۱۲۶ اور اقداریات (Axiology) کا لفظ پہلی دفعہ اس کتاب میں استعمال کیا گیا ہے۔ اربن کا ان دنوں شمار اقداریات کے مسلّمہ اساتذہ میں ہوتا ہے۔ اپنی اس کتاب کے علاوہ اس نے مختلف علمی اصطلاحی رسائل میں اہم مضامین لکھے ہیں۔[1] اس نے حال ہی میں اخلاقیات پر ایک اہم درسی کتاب لکھی ہے جس کا نام (Fundamentals of Ethics (مبادی اخلاقیات) ہے، اس میں قیمت کے تصور کو مرکزی اہمیت دی ہے۔ لیکن بہت سارے دوسرے تصوریہ کو بھی اس مضمون سے دلچسپی رہی ہے اور انھوں نے تصوریت کے قیمت والے نظریے کی تکمیل میں اہم تصانیف چھوڑی ہیں۔ ان میں سے خصوصیت کے ساتھ ہیسٹنگس ریشڈل، جوشیا رائس، برنارڈ بوسانکوٹ، ڈی وٹ پارکر، ڈبلیو ای ہاکنگ اور جے ایس میکنزی کی تصانیف نہایت اہم ہیں۔

اقداریات کو علاحدہ سائنس کی حیثیت سے جب سے ترقی ہوئی ہے اسی وقت سے لفظ شر کے معنی سلبی قدر یا قیمت کے ہو گئے ہیں، اور کوشش

[1] دیکھو اربن کا مضمون (Value) (قدر) پر انسیکلوپیڈیا بریٹانیکا میں (چودھویں اشاعت) اور ان حوالوں کو جو وہاں دیے گئے ہیں۔ اپنی محولۂ بالا کتاب کے صفحہ ۱۶ پر وہ کہتا ہے "لفظ علمیات" کے نمونے پر ہم نے اقداریات کا لفظ وضع کیا ہے۔" ہوورڈ۔ او۔ ایسٹن اپنی کتاب (The Austrian Philosophy of Value) یونیورسٹی آف اوکلاہوما پریس) میں مائی نونگ اور ایرن فلس کے خیالات کا اچھا بیان پیش کرتا ہے۔

باب ٦ یہ کی گئی ہے کہ قیمت کا ایک ایسا عام نظریہ تشکیل دیا جائے جو ایجابی و سلبی دونوں قیمتوں پر شامل ہو۔ اسی کوشش میں دو اہم امتیازات پر زور دیا گیا ہے یعنی آلاتی و انتہائی قیمت، اور خارجی و باطنی قیمت پر۔ ہم ان دونوں امتیازات کو ملا کر آلاتی اور باطنی قیمت کا ذکر کریں گے۔ اول الذکر سے مراد وہ قیمت ہے جو دوسری قیمتوں کے تحقق میں مدد دیتی ہے لیکن یہ دوسری قیمتیں خود دوسری آلاتی قیمتیں ہو سکتی ہیں۔ ہم ایسی آلاتی قیمتوں کو دوسرے درجے کی آلاتی قیمتیں کہیں گے تاکہ ان کا امتیاز ان آلاتی قیمتوں سے ہو جائے جو غایات نہیں۔ اس صورت میں یہ صاف ظاہر ہے کہ آلاتی قیمتیں پہلے درجے سے دوسرے درجے میں بدلتی رہیں گی۔ جو شے کہ ایک شخص کے لیے کسی دوسری چیز کے حصول کا ذریعہ ہے وہ دوسرے کے لیے خود غایت قرار پا سکتی ہے۔ کیا ہم اس دائرے سے نکل کر قیمت کی کسی ایسی نوع تک پہنچ سکتے ہیں جو باطنی، انتہائی اور مطلق ہو؟ نظریۂ قیمت کا یہ ایک نہایت بنیادی سوال ہے۔

اب یہ عام طور پر مانا جاتا ہے کہ تمام قیمتیں اشخاص، خواہشات یا اغراض کے لحاظ سے اضافی ہوتی ہیں اور کوئی ایسی مطلق یا انتہائی قیمت نہیں پائی جاتی جو کسی شخص یا خواہش یا غرض کی اضافت سے منقطع یا علیحدہ ہو۔ اسی وجہ سے قیمتیں
۱۲۷ بالکلیہ اضافی مانی جاتی ہیں۔ یہ اشیاء کے ملحقات یا اضافے ہیں جن کے وجود کے باعث وہ انسانی یا دیگر زندہ ہستیاں ہیں جو ان اشیاء سے دلچسپی رکھتی ہیں۔ اسی واسطے ان کو بعض دفعہ ثالثی صفات کہا جاتا ہے تاکہ ان کا امتیاز ثانوی صفات، جیسے رنگ اور گرمی، اور صفات اولیہ، جیسے حرکت و امتداد سے کیا جا سکے۔ انھیں ثالثی صفات کہنے سے اس امر پر زور دیا جاتا ہے کہ یہ حقیقت کے ملحقات یا اضافے ہیں جو انسان کے پیدا کردہ ہیں کسی زندہ ہستی (خواہ وہ نبات ہو یا حیوان ہو یا انسان) اور کسی شے کے باہمی اضافت سے علیحدہ کوئی قیمت پائی نہیں جا سکتی۔ تصوریت ان آراء کا اس بنا پر انکار کرتی ہے کہ اشخاص خود باطنی قیمت رکھتے ہیں۔ اس رائے کے مطابق اشیا کی اسی حد تک قیمت ہوگی جس حد تک کہ وہ اشخاص کے مقاصد و غایات کے کام آئیں لیکن خود اشخاص باطنی قیمت (یا قدر) رکھتے ہیں،

جیسا کہ کانٹ کے مشہور قانونِ اخلاقی سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر شخص کو اس طرح باب ۶
عمل کرنا چاہیئے کہ "بنی نوع انسان کو خواہ اپنی ذات میں ہو یا دوسروں کی
ہر حالت میں بجائے خود ایک غایت و مقصد مانا جائے نہ کہ صرف ذریعہ"۔
اس طرح تصوریت اس نظریے تک پہنچتی ہے کہ تحقق ذات یا شخصیت کی
تکمیل ہی ایک باطنی قیمت ہے جس کے حصول کے لیے دوسری ساری قیمتیں
آلاتی ہیں۔

تاہم معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظریہ بھی قیمت کو سب سے زیادہ ذہنی یا موضوعی
چیز بنا دیتا ہے کیونکہ خود نفوس یا اشخاص بھی نامیاتی یا حیاتیاتی ارتقا کے فطری
اعمال کے نتائج ہیں اور اس لیے غیر ذی حیات اشیاء کے مقابلے میں نہایت
سریع الزوال اور گریز پا۔ تصوریت کہتی ہے کہ ایسا نہیں، ذات یا شخصیت
کی یہ توجیہ تجریدی اور یکجانبی ہے۔ ذات یا نفس ایک ماورائی حقیقت ہے
جو حیاتیاتی ارتقا کی قوتوں کی بالکلیہ محکوم نہیں۔ شخص ہونے کے معنی ایک
غیر حیاتیاتی روحانی دنیا کے رکن ہونے کے ہیں اسی دنیا میں باطنی قیمتوں کی
جڑیں جمی ہوئی ہیں۔ لہذا یہ قیمتیں حقیقی طور پر ماورائی ہیں اور کسی معنی میں محض
ذہنی یا موضوعی نہیں۔ یہ اس مقام کی طرف اشارہ کرتی ہیں جہاں حقائقِ سرمدی
پائی جاتی ہیں۔ اب اس سرمدی روحانی دنیا کا حقیقی مبدا کیا ہے؟ تصوریہ
کے نزدیک یہ خدا کا کمال ہے۔ اس طرح تصوریہ کے لیے خدا روحانی اقدار
۱۲۸ کا وحدت بخش جوہر ہونے کی حیثیت سے تمام باطنی قیمت کا مبدا قرار
پاتا ہے۔ ہر شخص اپنی قیمت خدا یا کمالِ مطلق کی اضافت سے حاصل کرتا ہے
جو ایک ماورائی ہستی ہے تاہم ہر محدود ذات میں بھی موجود ہے۔ کانٹ کے
قانونِ اخلاقی کے یہی معنی ہیں جیسا کہ اس نے اپنے اس نظریے سے صاف
طور پر ظاہر کر دیا کہ خدا، آزادی و بقا اس قانون کے ضروری اصول موضوعہ ہیں۔
چنانچہ فلکس ایڈلر کہتا ہے "کسی کو بذاتہ غایت قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ
ایک ایسی دنیا میں جس کو کامل تصور کیا گیا ہے اس کا وجود لابدی ہے یہ دنیا
جیسے ہم جانتے ہیں ممکن ہے کہ کامل نہ ہو، بلکہ یہ در اصل کامل بھی نہیں، لیکن ہم

باب ۶ ایک ایسی نصب العینی دنیا کا تصور کرتے ہیں جو کامل ہے۔ اور کسی شے کو قیمت کی صفت سے متصف کرنا، اس کو غایت بذاتہ قرار دینا گویا اس کو اس کامل دنیا میں جگہ دینا ہے، گویا اس کو اس دنیا کا ایک بالقوی رکن قرار دینا ہے۔[1] ٹینی سن نے اپنی نظم "اعلیٰ وحدت الوجود" (Higher Pantheism) میں تصوریت کے نظریۂ قیمت کے مرکزی خیال کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ ادا کیا ہے۔ (اصل نظم پڑھو۔ م)۔

۲۔ ماورائی اقدار کی تثلیث

۱۲۹ اس نظریے کی رو سے فن، علم اور اخلاق کے اقدار کی کیا حالت ہوگی؟ کیا جمالیاتی اقدار کا اس دنیوی حدود وجود میں تحقق نہیں ہوسکتا؟ کیا یہی بات سائنس اور اخلاق کے اقدار کے متعلق صحیح نہیں؟ اسی دنیا میں جہاں ہم جد وجہد میں مشغول ہوتے ہیں اور حیات انسانی کی خاص صحبتوں میں شریک ہوتے ہیں اعلیٰ تمدنی اقدار پائی جاتی ہیں، انھیں عرش بریں پر سکونت پذیر ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ کمالِ خداوندی کو انسانی ارادے کی غایتِ قصویٰ قرار دینا، ان تمدنی اقدار کی ترقی و بقا میں (جن کا اس دنیا میں برابر ارتقا ہوتا رہا ہے اور اس وقت بھی ہو رہا ہے) صدقِ مساعی کے پہلو کے بجائے ایک غیر دنیوی پہلو کو جگہ دینا ہے۔ تصوریت کے خلاف اس الزام سے زیادہ عام کوئی الزام نہیں ملتا۔ جان ڈیوے بجد کراہت اس کا اعادہ کرتا ہے۔ لیکن تصوریہ اس سے خوفزدہ نہیں ہوتے۔ کیونکہ وہ یہ مانتے ہیں کہ تمدنی اقدار باطنی ہیں، جس طرح کہ وہ اس امر پہ اصرار کرتے ہیں کہ مخلوق ذات جس کی انتہا خدا کے

[1] دیکھو نکلس ایڈ نز کی کتاب (An Ethical Philosophy of Life)، از ایڈیشن ۱۹۱۸ء، صفحہ ۔۔۔ و غیرہ و غیرہ۔

کمال پر ہوتی ہے ایک برترین باطنی قیمت ہے۔ تصوریہ تجرید پسند نہیں۔ وہ روح باب ۲
کو تمام تمدنی اقدار سے معرّیٰ نہیں کرتے اور اس برہنہ روح کو ایک ایسے
مجرد خدا کے طرف گرسنہ حالت میں نہیں رجوع کر دیتے جس میں تمام تمدنی
اقدار مفقود ہوں۔ تصوریہ کے لیے خدا اُن تمام اقدار کو اپنی ذات میں جمع
کرتا ہے جن کی تثمین فن، علم، و اخلاق میں ہوتی ہے۔ خدا ماورائی اقدار کی
تثلیث کی وحدت ہے۔ اگر وہ خود بذاتہ ایک برترین ماورائی قیمت ہے تو
اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ذات سے علحدہ ہو کر صداقت، یا خیر، یا جمال کے
کوئی معنی نہیں۔

وہ علم ہی کیا رہا جب اس سے وہ تصوری مرتب نظام یا کلیِ مقرون
نظر انداز کر دی جائے جو اس میں شامل ہوتی ہے؟ وہ تو اس صورت میں
کرداریت کی محض تہیج و ردِعمل والی ترکیب بن کر رہ جاتا ہے۔ وہ گریز پا
سریع الزوال حیاتیاتی مظہر بن جاتا ہے۔ وہ علم جو تہیج و ردِعمل کے وقوفی عمل
سے ماورا ہو کر ایک خارجی مرتب نظام تک نہ پہنچے علم نہیں۔ لیکن اب وہ علم ۱۳۰
جو ایک خارجی مرتب نظام تک پہنچتا ہے وہ تو متوافق بالذات کل حقیقت کے
وجود میں حصہ لے رہا ہے۔ صداقت بھی کل ہے اور خدا کی ذات یا ماہیت
میں صداقت کی مبین و ماہیت شامل ہوتی ہے۔

وہ جمال ہی کیا رہا جب جمالیاتی شعور سے خارجی حقیقت علحدہ کر لی گئی؟
اس حالت میں وہ تو صرف ایک عارضی اور ناپائدار جسمانی گدگدی کا احساس
ہو جائے گا صناع اپنی تخلیقات میں اسی حد تک جمال کو مجسم کرتا ہے جس حد تک کہ
اس کا کام حقیقی واقعی ہوتا ہے۔ اس کو نہیں چاہیے کہ فطرت یا فطرت کے
پہلوؤں کی غلامانہ طریقے سے نقل کرے بلکہ اس کو چاہیے کہ اس کلی نمونے، یا
ان توافق یا باہم آہنگی پیدا کرنے والے اصولوں تک جا پہنچے جو اس کے
مواد کے تحت پائے جاتے ہیں۔ فن ہرگز ذہنی خواہش کی محض خارجیت نہیں۔
فن کے مخصوص معروضات کا سب سے زیادہ عام نام 'جمیل' ہے؛ اور
جمیل کی تعریف اس طرح کی جا سکتی ہے کہ یہ وہ شے ہے جو محاکات کے ذریعے

باب ملک بنائی جاسکے ...... اس طرح فن شئے جمیل کے کامل املاک کا نام ہے" (ہاکنگ)۔ اگر اسی کو فن کہا جاتا ہے تو پھر یہ اس وقت تک ناممکن ہوگا جب تک کہ جمیل شئے حقیقی نہ ہو۔ اور جمیل شئے اس وقت تک حقیقی نہیں ہوسکتی جب تک کہ روحانی دنیا حقیقی نہ ہو۔ اور روحانی دنیا اس وقت تک حقیقی نہیں ہوسکتی جب تک کہ وہ زندہ ارادہ، اس کے بقاو قیام کا باعث نہ ہو جو تمام چیزوں کے فنا ہونے کے بعد بھی قائم و دائم رہے گا۔ اسی لیے جمال حقیقی ہے۔ کیونکہ وہ خدا کی ذات کا ایک حصّہ ہے تصوریت کی رو سے جمال ماورائی اقدار کی تثلیث میں دوسرا رکن ہے۔

فرٹز کرائسلر کے ایک جدید بیان سے تصوریت کے اس نظریۂ جمال کی تصدیق ہوتی ہے۔ اس نے کہا تھا کہ "روح انسانی کے بعض بلند ترین خواہشات اُن لوگوں کے لیے محفوظ ہیں جو موسیقی کی نعمت کبریٰ سے سرفراز کیے گئے ہیں، کیونکہ وہ اس کی بدولت اپنے کو اس مادی دنیا سے نکال کر روحانی دنیا میں پہنچاتے ہیں۔ ماہران موسیقی کے اکابر کی صحبت کی وجہ سے (جو یقینی کسی الٰہی قوت کے ہاتھ میں آلات کا کام دیتے ہیں) ہم وجود نامتناہی کے ایک پہلو کو ظاہر کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔ خواہ میں پبلک میں ہزاروں کے مجمع میں گاؤں یا بجاؤں یا صرف اپنے کمرے ہی کی تنہائی میں، سوا اپنی موسیقی کے میں ہر چیز کو فراموش کر دیتا ہوں۔ جب میں مادی سطح سے اٹھالیا جاتا ہوں اور ایک دوسری مقدس دنیا میں پہنچ جاتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میرے ہاتھوں کے سوا کوئی اور ہی ہاتھ ہیں جو میرے ساز کے تاروں کو چھیڑ رہے ہیں"

۱۳۱ وہ اخلاقی خیر ہی کیا جب وہ ایک خارجی روحانی دائرے سے علٰحدہ کر لیا جائے؟ اس صورت میں وہ زیادہ سے زیادہ سرعت کے ساتھ ترقی پانے والے نظام اجتماعی کے متضاد اغراض کا تغیر پذیر تطابق بن جاتا ہے۔ جب تک کہ کوئی روحانی نظام نہ ہو، غایات کی کوئی مملکت نہ ہو، بلدُ اللہ نہ ہو، جہاں ابرار کی روحیں محبت میں کامل بنائی جاتی ہوں، خیر کا حقیقی وجود کیسے پایا جاسکتا ہے؟ اگر خیر اخلاقی حیاتیاتی یا اجتماعیاتی ظہور کے علاوہ کوئی اور شئے ہے تو پھر رائس کا یہ تصور کہ

ایک مبارک جماعت کا وجود ہے جو ہر محدود اجتماعی نظام سے ماوراء ہے اور جس سے باب
خدا کی ذات کی تشکیل ہوتی ہے بالکل لازمی و ضروری ہے۔ چنانچہ ہیسٹنگس راشڈل[1]
جو تصوریت کا ایک زبردست انگریز حامی ہے کہتا ہے: "ہم صرف اسی صورت میں
اخلاقی نصب العین کو عقلی طور پر خود اس دنیا سے کچھ کم حقیقی نہیں سمجھ سکتے، جب
ہم ایک ایسے ذہن کے وجود کا یقین کرتے ہیں، جس کے لیے حقیقی اخلاقی نصب العین
پہلے ہی سے کسی معنی میں موجود ہوتا ہے، وہ ذہن جو ان تمام چیزوں کا مبدا ہے
جو ہمارے اخلاقی تصدیقات میں صحیح ہیں۔ اسی صورت میں ہم خطا و صواب کے
ایک مطلق معیار پر یقین کر سکتے ہیں اور یہ افراد کے حقیقی تصورات اور حقیقی خواہشات
سے اسی قدر مستقل و غیر محتاج ہے جس قدر کہ مادی دنیا کے واقعات[1]"

اس طرح تصوریہ اس رائے تک جا پہنچتے ہیں کہ برترین باطنی قیمت خدا کا
کمال ہے اور انسانی زندگی کی غایت ایک متوافق و قیمتی شخصیت کی تکمیل ہے اور
اس زندگی کو خدا سے ہم آہنگ بنانا ہے جس کا ارادہ تمام مخلوقات پر غالب ہے
اور جس کی ذات کاملہ تمام محدود و متناہی حوادث و احوال سے ماوراء ہے۔
اور خدا کی ذات میں صداقت جمال و خیر کے سرمدی اقدار شامل ہیں۔ اسی وجہ
سے جو محدود ذات اپنی زندگی کو ان سرمدی اقدار کے تحقق میں صرف کر دیتی ہے
اس کو وہ سرمدیت حاصل ہو جاتی ہے جو ان اقدار میں موجود ہے۔

۴۔ مسئلۂ شر

جو کوئی تصوریہ کی طرح اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ حقیقت کا ایک ماورائی ۱۳۲
درجہ ہے جس میں تمام خیر، جمال و صداقت شامل ہیں اور جس کی ماہیت روحانی شخصیت

لہ۔ راشڈل: (Theory of Good and Evil) (نظریۂ خیر و شر) جلد دوم صفحہ ۲۱۲۔

باب ۷ یا کمالِ مطلق ہے، تو اس کو ایک نہایت پریشان کن مسئلے سے سابقہ پڑتا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ کمال کے وجود کی شر کے واقعات سے کس طرح تطبیق کی جائے جو انسان کے تجربے میں ہر جگہ نمایاں ہیں۔ بعض مفکرین تو انسانی زندگی پر شر کے تسلط سے اس قدر مرعوب ہوئے ہیں کہ وہ لائبنز کے اس مشہور قول کا کہ "یہ تمام ممکنہ دنیاؤں سے بہترین دنیا ہے" یہ جواب دیتے ہیں کہ "یہ کوئی دنیا بہتر نہیں"۔ اور ان مفکرین کا بھی شمار تصوریہ ہی کے طبقے میں ہوتا ہے! شوپنہور، فان ہارٹمن اور ان کے اتباع اس قول کی تائید کرتے ہیں کہ "دنیا میرا تصور ہے"، لیکن وہ اس کی تکمیل اس بیان سے کرتے ہیں کہ "دنیا کی حقیقی ماہیت اپنی باطنی لحاظ سے کورانہ، غیر شعوری، غیر عقلی ارادی فعلیت ہے"۔ قنوطی تصوریت کی ایک مماثل شکل ہندوستان کے اکابرِ فلاسفہ نے پیش کی تھی۔ ہم تصوریتی مابعد الطبیعیاتی قنوطیت کا کورانہ مابعد الطبیعیاتی رجائیت سے مقابلہ نہیں کرسکتے جس کی مثال کرسچین سائنس، میں ملتی ہے۔ شر کے واقعات اس قدر بےشمار اور اس قدر شدید ہیں کہ نہ ان کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی ان کا انکار کیا جاسکتا ہے۔ مسئلۂ شر کا نہ تصوریتی مابعد الطبیعیاتی قنوطیت ہی کوئی تشفی بخش حل پیش کرتی ہے اور نہ تصوریتی مابعد الطبیعیاتی رجائیت۔ یہ دونوں انتہائی نظریات ہیں اور ان کے یکجانبی ہونے کی وجہ سے ان کو مردود قرار دینا چاہیے۔ خیر حقیقی ہے۔ حیاتِ انسانی میں بہت سی مخصوص اقدار پائی جاتی ہیں۔ شر حقیقی ہے۔ جہاں تک انسانی تجربے کا تعلق ہے سلبی اقدار بھی اتنی ہی واقعی یا حقیقی ہیں جتنی کہ ایجابی اقدار۔ تاہم تصوریت کا دعویٰ ہے کہ سلبی و ایجابی اقدار کے محدود تجربوں کے ماوراء کمال کا ایک دائرہ موجود ہے جس میں صرف صداقت، خیر، وجمال (جن سے متحدہ طور پر خدا کی ذات کی تشکیل ہوتی ہے) حقیقی ہیں۔ اور اب تصوریہ کے لیے یہ مسئلہ توجیہ طلب رہ جاتا ہے کہ شر کا وجود کیوں پایا جاتا ہے؟

مابعد الطبیعیاتی قنوطیت و رجائیت کے دو انتہائی نظریوں کو چھوڑ کر اس مسئلے کے تین حل ہیں جن کو اس زمانے کے تصوریہ پیش کرتے ہیں۔ ہم ان پر اختصار کے ساتھ بحث کریں گے:۔

باب ۷ (۱) **مابعد الطبیعیاتی ثنویت:** ایک حل تو یہ ہے کہ انتہائی حقیقت کی
اس طرح توجیہ کی جائے کہ یہ دو مخالف قوتوں کے تنازع و پیکار پر مشتمل ہے جو ۱۳۴
خیر و شر ہیں۔ ہم رائس کی طرح اس تنازع کو کم کر سکتے ہیں، اور وہ اس امر پہ اصرار کرے کہ وجود مطلق کو تنازع میں بھی اپنی فتح و نصرت کا شعور ہوتا ہے۔ رائس کے اس نظریے کی بنا پر کہ وجود مطلق کی وسعت زمانی، لامتناہی ہوتی ہے اور وہ واقعات کا بدیہی علم رکھتا ہے، شر کا وقوع "سرمدی حال" میں ہوگا جو وجود مطلق کا تجربہ ہے۔ اس لیے رائس شر کو حقیقی مانتا ہے اور شوپنہور کی اس لیے تعریف کرتا ہے کہ اس نے گزشتہ مفکرین کی بہ نسبت شر کے ماہیت کی ایک عمیق تر تحلیل پیش کی ہے۔ جب رائس شر کو حقیقی کہتا ہے تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ شر مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی ہے۔ وجود مطلق کے سرمدی تجربے یا شعور میں برے واقعات کا وجود ہوتا ہے۔ لیکن وجود مطلق نے ان کو مغلوب کر لیا ہے۔ ان کی حالت اعدائے مغلوب کی سی ہوتی ہے۔ اس لیے رائس کو اس امر سے انکار ہوگا کہ مسئلے کا جو حل اس نے پیش کیا ہے اس سے ثنویت لازم آتی ہے۔ وجود مطلق کا تجربہ بالکل متحد و ہم آہنگ یا متوافق ہوگا کیونکہ وہ تمام بد اور متمرد واقعات پر غالب ہوگا۔

مابعد الطبیعیاتی ثنویت کو کم کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ خدا کو شر سے بالکل جدا اور اس سے ارفع و اعلیٰ مانیں اور اس امر کا بھی یقین رکھیں کہ شر مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی ہے۔ یہ راشڈل اور دیگر تصوریہ کے محدود خدا والا تصور ہے۔ خدا خیر برترین ہے، عین کمال ہے۔ نہ اس کو شر کا تجربہ ہے اور نہ اس میں گناہ کی آلودگی ہے۔ وہ شر کے ساتھ دائمی جنگ کرتا ہے۔ لیکن شر حقیقی ہے اور ابھی مغلوب نہیں ہوا ہے خود کائنات میں اتفاق، (Chance) پایا جاتا ہے (اس تعلیم کو چارلس ایس پیرس ٹائی کزم کہتا ہے) انتہائی نتیجہ کیا ہوگا اس کا بھی مطلقاً یقین نہیں۔ نیک ارادہ افراد کو چاہیے کہ اپنی ساری طاقت خیر کی جانب استعمال کریں، خدا کی قیادت و رہنمائی میں خیر بالآخر کامیاب ہوگا۔ مسئلۂ شر کا یہ حل خدا کو نسبتہً محدود معنی قرار دیتا ہے، لیکن یہ

باب ۱ خدا کو انسان کی بہ نسبت حقیقت کے اعلیٰ تر درجے میں رکھتا ہے اور اس کی ذات سے شر کو خارج کر دیتا ہے۔

۱۳۴ تاہم ثنویت کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ شر اتنا ہی حقیقی قرار پاتا ہے جتنا کہ خیر۔ یہ دونوں انتہائی واقعات ٹھہرتے ہیں اور دونوں کو انتہائی حقیقت میں جگہ دینی پڑتی ہے۔ اگر کوئی اس اصول کو مان لے تو پھر وہ حقیقی مابعدالطبیعیاتی ثنویت سے بچنے کے قابل نہیں رہتا۔

(ب) شر بحیثیت ظہور: ہم عصر تصوریہ نے مسئلۂ شر کو ایک دوسرے طریقے سے اس طرح حل کیا ہے کہ شر ایک ظہور ہے جو محدود ذہنوں کے لیے تو حقیقی ہے لیکن وجودِ مطلق یا خدا کے لیے نہیں۔ یہ وہ حل ہے جس کو بریڈلے اور بوسانکوٹ نے پیش کیا ہے۔ یہ اس قدیم نظریے کی جدید صورت ہے جس کی رو سے شر بداہتہً سلبی ہے۔ اس کا باعث یہ ہے کہ ہم اشیاء کو محدود نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ اگر ہم تمام واقعات پر اس طرح نظر کریں جیسے کہ کل میں ہیں تو وہ بد یا شنیع نہ ہوں گے۔ چونکہ ہم اپنے بدن کو اقدار کے عالمِ روحانی سے مخالطت پیدا کرنے کے لیے بطور آلہ استعمال کرنے پر مجبور ہیں اس لیے ہم اکثر ورطۂ حیرت میں گم ہو جاتے ہیں۔ جب ہمارا ذہن خدا کے ذہن میں بالکلیہ مستغرق ہو جائے گا، تو یہ التباسات جن کو محدود ذہن شر کہتے ہیں، غائب ہو جائیں گے۔ خدا میں تمام اخلاقی امتیازات تحویل ہو جاتے ہیں۔ کمالِ خیر و شر کے ماوراء ہے۔ یہ نتیجہ اس اصول سے لازم آتا ہے کہ اعلیٰ تر درجہ ادنیٰ مدارج کے تجربات کی تحویل و تنسیق ہے۔ بوسانکوٹ کا خیال ہے کہ خیر و شر دونوں اسی مواد سے بنے ہیں، فرق اتنا ہے کہ خیر شر کی بہ نسبت حقیقت سے زیادہ متوافق ہے۔ لیکن خیر بھی حقیقت سے پوری پوری طرح متوافق نہیں۔ اگر یہ پوری طرح متوافق ہو جائے تو یہ خیر نہ رہے گا کیونکہ وہ کل کی دوسری حیثیتوں میں شریک ہو جائے گا۔ بریڈلے کہتا ہے کہ کل حقیقت میں صداقت صداقت نہیں رہتی کیونکہ یہاں وہ جمال و خیر بغیر صداقت کی خصوصیات اپنے اندر پیدا کر لیتی ہے مسئلۂ شر کا یہ حل اکثروں کو پسند ہے اور بہت سارے ہم عصر تصوریہ نے اس کو قبول کر لیا ہے۔

باب ۶ (ج) شر کا تدرجی نظریہ:۔ رآڈوسلاف ٹسانانف نے حال ہی میں ایک نظریہ پیش کیا ہے جس کو وہ ماہیت شر کا تدرجی نظریہ کہتا ہے حقیقت کے نظریۂ مدارج کا استعمال کرتے ہوئے وہ استدلال کرتا ہے کہ "ایک ایسی دنیا میں جہاں اشیاء و اعمال نوعیت میں مختلف ہیں، اختلاف اور تنازع فی الاضافات ہی کی
۱۳۵ ہمیں توقع کرنی چاہئے" تثمین کے اساسی مفروضے کے طور پر ہمیں ایک قسم کا تدرج ماننا پڑتا ہے۔ اور جب ہم دنیا کے متعلق یہ سمجھتے ہیں کہ وہ "فعلیتوں کے تدرج" پر مشتمل ہے، یا "تدرجی" ہے تو "شر ظاہر معنی کے لحاظ سے تنزل ہے یعنی سلسلۂ وجود میں اعلیٰ کا ادنیٰ کے سامنے ذلیل ہونا ہے، ادنیٰ کا اعلیٰ پر موثر حملہ ہے جو اس کو نیچے کھینچ لاتا ہے"۔ ٹسانانف دعویٰ کرتا ہے کہ اس کا نظریہ شر کو حقیقی تسلیم کرتا ہے اور قنوط و یاس پیدا نہیں کرتا۔ اس نظریے کی رو سے جو چیز ایک درجے میں خیر ہے دوسرے درجے میں شر بن جاتی ہے" یہ ایک حقیقت ہے کہ جو شے ادنیٰ درجے میں، اور ادنیٰ درجے کے نقطۂ نظر سے، خیر سمجھی جاتی ہے اور اس درجے میں اچھی ہوتی ہے، اعلیٰ تر نقطۂ نظر سے اپنے نقص کا اظہار کرتی ہے، اعلیٰ درجے میں اس کا التصاق شر بن جاتا ہے۔ لہٰذا حقیقت کے ہر درجے میں خیر وہ ہے جو اس درجے کے مناسب ہو اور شر وہ ہے جو ادنیٰ درجے کے مناسب ہو لیکن اعلیٰ درجے کو تباہ کرنے کی کوشش کر رہا ہو۔ اب خدا "اوج قدر ہے"۔ خدا وہ ہستی کامل نہیں جو علمائے دینیات نے سمجھا تھا، کیونکہ کمال کا یہ تصور ایک سکونی حالت پر دلالت کرتا ہے۔ ہمیں خدا کے کمال کو حرکی سمجھنا چاہئے۔ "قلب حقیقت یہی سرمدی کمال ہے؛ افلاک اس کا اعلان کرتے ہیں؛ ارتقا، کائناتی، حیاتیاتی یا انسانی اجتماعی ارتقا، اس کا اظہار کرتا ہے؛ انسان کی منطقی، جمالیاتی اور اخلاقی فعلیت اس کی جلیل الشان وسعت و فسحت کو آشکارا کرتی ہے۔ انسان کا خدا کے متعلق جو تصور ہے وہ قیمت کی مدہوش کن بلندیوں اور اس کی لامحدود و نامتناہی وسعت کی طرف ایک اشارہ ہے"۔[۱]

ل۔ کراڈوسلاف ٹسانانف (The Nature of Evil) (ماہیت شر) (میاکملن کمپنی) صفحہ ۲۹۱، ۳۹۷ اور ۳۹۹۔

بابٖ مسئلۂ شر کا یہ جدید، جدت آمیز اور دلچسپ حل، میری رائے میں بوسانکوٹ کے اس تصور کو کہ خدا میں شر خیر میں تحویل ہو جاتا ہے، رائس کے اس تصور سے ملاتا ہے کہ خدا کی ذات "دنیا کا اس اندیشے سے دائمی و دلیرانہ استخلاص یا نجات ہے کہ وہ تنزل پذیر ہوگی"

۱۳۶ اگر ہم شر پر حقیقت کے انسانی درجے سے نظر ڈالیں تو مذکورۂ بالا نظریہ اس مسئلے کا ایک کافی اچھا حل ثابت ہوگا۔ اس امر کا جاننا کہ جب شر پر "قیمت کی مدہوش کن چوٹیوں" سے نگاہ ڈالی جائے تو اس کے کیا خد و خال ہوں گے بشر کے بس کی بات نہیں۔ اگر ہم ان صوفیائے صداقت شعار پر یقین کریں جو "قیمت کی مدہوش کن چوٹیوں" کی سیر کا دعویٰ کرتے ہیں تو پھر شر کا وجود نہیں ملتا۔ وہاں ایک ایسی شے ملتی ہے جس کو کسی آنکھ نے نہیں دیکھا، کسی کان نے نہیں سنا اور جس کا کسی انسان کے ذہن نے تصور قائم نہیں کیا؛ وہاں حقیقی قوت، ابدی راحت و سعادت پائی جاتی ہے؛ وہاں وہ خدا ملتا ہے جس نے انسان کو اپنے لیے بنایا اور جو ہمیشہ بے چین ارواح کو "جنتِ نعیم" کی طرف دعوت دے رہا ہے۔

لہٰذا میں یہ کہنے کی جرات کرتا ہوں کہ مسئلۂ شر سے بچنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ ہم سلبی قیمت یا شر کو تمام قیمت کے نہیں بلکہ صرف آلاتی قیمت کے مخالف قرار دیں۔ جہاں تک کہ نفوس کا اپنے تجربات کی وجہ سے تحقق ہوتا ہے، یہ تجربات ایجابی آلاتی قیمت رکھتے ہیں اور جہاں تک کہ ان نفوس کے تحقق میں ان تجربات کی وجہ سے مزاحمت ہوتی ہے، یہ تجربات سلبی آلاتی قیمت رکھتے ہیں۔ لیکن تمام نفوس کی باطنی قیمت ہوتی ہے اور تمام نفوس کی غایت و نہایت، کل حقیقت کی لاتناہی کامل ذات، کل باطنی اقدار کی متحدہ کلیت، یعنی خدا کے ساتھ رشتہ جوڑنا ہے۔ خدا روحانی شخصیتوں کو خود ان کی ذات کا شعور اور اپنا علم عطا کرنے اور اپنی ذات میں ایسی تمام شخصیتوں کو متحد کرنے میں مشغول ہے۔ اس معنی میں ہم

باب ۶

خدا کے متعلق کمالِ ازلی کا ذکر کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کا روح سازی کے اس عمل میں مشغول ہونا اس کے لیے بمنزلۂ شر نہیں بلکہ خیر ہے۔ اسی لیے خدا میں نہ شر ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ اس کی ذات میں تمام شر خیر میں تحویل ہو جاتے ہیں لیکن اس کی ذات میں صرف آلاتی قیمتیں کمال میں مبدل ہو جاتی ہیں باطنی قیمتیں خدا کی ذات کا عین ہیں[1]۔

---

[1] اس خیال کا مقابلہ کروچے کے نظریۂ کلیات مقرون کی تصریح سے کرو جس کا بیان بیچھے لے گا صفحہ ۱۶۹۔

(۷)

باب

تصوریت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات

۱۔ تصوریت کے خلاف ردِ عمل اور اس کا عام بیان

۱۲۷ انیسویں صدی کے نصف آخر میں تصوریت اس محسودِ خلائق مرتبے پر پہنچ گئی تھی جس کو مغربی یورپ کی تہذیب کی اکثریت کا فلسفہ کہا جا سکتا ہے۔ ہیگل کے اثر نے اس کو جرمنی میں سب سے بلند تر کر دیا، اور جرمنی سے نکل کر وہ فرانس، اٹلی، اور انگلستان میں پھیل گئی جہاں اکابرِ فلاسفہ نے تصوریت کی تعلیم کی جدید و ممتاز توجیہات پیش کیں۔ ممالک متحدۂ امریکہ میں تصوریت نے ڈبلیو، ٹی، ہیرس (جو بہت سال وفاقی حکومت کا ناظم تعلیمات رہا ہے) کی قیادت میں کلیۂ اساتذہ اور تعلیم کے دوسرے بلند تر اداروں میں ایک مسلمہ فلسفے کی صورت اختیار کر لی۔ لیکن اس صدی کے اختتام سے پہلے ہی بغاوت کی علامتیں زیادہ نمایاں ہونے لگیں، اور بیسویں صدی کا ثلث اول تو تاریخ فلسفہ میں تصوریت کے خلاف ردِ عمل کا زمانہ سمجھا جائے گا۔ رفتہ رفتہ اس فلسفے کے حامیوں کو

اس کی دستگیری کرنے پر مجبور ہونا پڑا، اور ان دنوں تیس سال پہلے باب ۴
کی بہ نسبت اس امر کا اعلان کرنا کہ ہم تصوریت کے حامی ہیں بہت زیادہ
خطرناک ہے حالانکہ اس کے پہلے خود کو تصوریت کا قائل نہ کہنا ایک بدخالی
سمجھی جاتی تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ان دنوں فلسفیانہ دنیا میں تصوریت کے
نقاد کا موقف اس قدر قوی ہے کہ کبھی ایسا نہ تھا اور اس میں کوئی شک
نہیں کہ خود زمانے کا رجحان تصوریت کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ بہرحال
احتمالات تو یہ نظر آتے ہیں کہ نوجوانوں کے لیے یہی زمانہ سب سے زیادہ
بہتر و مناسب ہے کہ وہ اپنی زندگی کو تصوریت کے مطالعے میں وقف کردیں،
کیونکہ اس امر کے یقین کرنے کی قوی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ تصوریت کے
خلاف ردِ عمل کی جو ایک لہر اٹھی تھی وہ اب اپنی طاقت ختم کرچکی ہے اور
آیندہ جو جدید ترقی فلسفے میں ہوگی وہ تصوریت ہی کی کسی جدید شکل کا احیاء
۱۳۸ ہوگا۔ دنیا اب اس طبع نکتہ پرداز کی منتظر ہے جو ایک ایسی جدید تصوریت کو
پیدا کرسکتی ہو جو ہمارے زمانے کے غیر تصوری فلسفوں میں پائی جانے والی
صداقت کو اپنے اندر جذب کرنے کی طاقت رکھتی ہو اور تصوریت کے
اصلی اصول کے ایک نئے اور تعمیری بیان کو پیش کرنے کے بھی قابل ہو۔

تصوریت کے خلاف جو تحریک ہے وہ حقیقت، ثنیت کے نمایندوں کی پیدا
کی ہوئی ہے اور فلسفے کے انھی دو انواع کی غرض و افادے کی خاطر اس کا آغاز
ہوا ہے۔ تصوریت کے خلاف بعض اعتراضات پر غور کرتے وقت ہمیں
ضرور اس بات کو ذہن میں رکھنا چاہیے۔ طالب علم کو چاہیے کہ کسی فلسفی پر
تنقید کرتے وقت جن باتوں کے خیال رکھنے کے لیے اوپر کہا گیا ہے ان کو اچھی طرح
یاد رکھے۔ اس کو یہ نہ بھولنا چاہیے کہ کسی نظریے کے اسقام پر انگلی رکھنا تو
آسان ہے لیکن ایک ایسا نظریہ پیش کرنا جو خود ان اسقام سے پاک ہو
آسان نہیں۔ تصوریہ ذہن انسانی کی غلطی کے امکان سے واقف ہیں اور وہ
یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ تصوریت کی یکجانبی کی اصلاح ہونی چاہیے۔ لیکن وہ
یہ بھی جانتے ہیں کہ ان کے نقاد جب خود کسی نظریے کی تعمیر کرنا چاہتے ہیں تو

باب۵ لازمی طور پر اس سے زیادہ بدتر یکجانبی اختیار کرتے ہیں۔ اسی لیے ان کی یہ تعمیری کوششیں ایک بہتر تصوریت کے سامنے باطل ہو جائیں گی فلسفیانہ تفکر کی تحریک کا یہ ایک لازمی نتیجہ ہے۔ ہمیں غلطی سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ ہمعصر نقادوں نے بالآخر تصوریت کو رد ہی کر دیا۔ تصوریت کی محض تنفیہ کی گئی ہے۔

تیس سال قبل جی ای مور نے اپنا وہ مضمون شایع کیا تھا جو اب مشہور و معروف ہو گیا ہے۔ اس کا عنوان (Refutation of Idealism) (ابطال تصوریت) تھا۔ تصوریت کے دشمنوں نے اس کو آخری لفظ سمجھا اور بڑے تپاک سے لیا۔ جب مور نے بیس سال بعد اپنی کتاب (Philosophical Studies) (فلسفیانہ مضامین) شایع کی تو اس نے دیباچے میں لکھا کہ "یہ مضمون مجھے اب کچھ پریشان سا معلوم ہوتا ہے اور اس میں بہت ساری صریح غلطیاں بھی ہیں؛ اس لیے مجھے شک ہے کہ آیا مجھے اس کو موجودہ کتاب میں شامل بھی کرنا چاہیے تھا یا نہیں"۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ تصوریت کا باطل کرنے والا خود بھی اب تصوریت کا حامی ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ ضرور ہیں کہ تصوریت کی لفظی تردیدیں جو اس فلسفے کے عمیق ادب کے ناکافی علم پر مبنی ہوتی ہیں اتنی انتہائی نہیں ہوتیں جتنی کہ وہ ضبطِ تحریر میں آنے کے وقت نظر آتی ہیں۔

۲۔ تصوریت پر بعض وہ اعتراض جو حقیقیہ کی جانب سے پیش ہوتے ہیں

۱۳۹ (الف) پیری اور ابطال تصوریت:۔ رالف بارٹن پیری نے اپنی کتاب (Present Philosophical Tendencies) (حالیہ فلسفیانہ رجحانات) (لانگمنس)، میں ایک نہایت دلچسپ حملہ تصوریت پر کیا ہے۔ اس سے

باب ۴ تصوریت کے خلاف حقیقیتِ جدید کے نقطۂ نگاہ کی خصوصیت کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ تصوریت کا مرکزی اصول "شعورِ علمی کا تقدم" ہے یا یہ کہ ہستی کا انحصار اس کے علم پر ہوتا ہے۔ "مور بھی مذکورہ بالا مضمون میں پیری کے ساتھ اتفاق کرتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ بارکلے اور شوپنہور کا یہ اصول کہ موجود ہونا مدرک ہونا ہے" وہ مقدمۂ کبریٰ ہے جس پر ساری تصوریت کا انحصار ہے۔

مور اور پیری دونوں اس اصول پر شدت سے حملہ کرتے ہیں۔

پیری کہتا ہے کہ یہ اصول "مغالطۂ اسناد متقدم" پر مبنی ہے۔ اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ ہم کسی شے کی عارضی صفت کو اس کی تعریف کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ مدرک ہونا شے کا ایک عارضہ ہے لیکن بارکلے اس کو شے کے لیے ضروری سمجھتا ہے۔ اس کے سوا شے کے بہت ساری خصوصیات ایسی ہیں جن کا بارکلے انتخاب کر سکتا تھا۔ پیری یہاں یہ فرض کر لیتا ہے کہ مدرک ہونا شے کی ایک عارضی خصوصیت ہے اور یہی حقیقیت کا مفروضہ ہے لیکن وہ اس مفروضے کو انسانی الغو مرکزی حالت ظاہر کر کے حق بجانب ثابت کرتا ہے۔ اس حالت سے مراد یہ ہے کہ ہم کسی شے کی طرف اشارہ بھی نہیں کر سکتے جب تک کہ ہم اس کو اپنا تصور نہ بنالیں۔ لیکن محض اس واقعے کی وجہ سے ہمیں یہ حق نہیں کہ شے کو ہم اپنے تصور کے ساتھ ایک کر دیں۔ دراصل الغو مرکزی حالت سے کوئی چیز ثابت ہی نہیں ہو سکتی۔ تاہم تصوریہ ہمیشہ اس کو اپنے مرکزی اصول کے ثبوت کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ پیری اب آگے بڑھ کر تمام تصوریت کو اس مرکزی اصول کے ساتھ ایک کر دیتا ہے "جو شخص کہ نفس مطلب کو شوریدہ و پریشان نہیں ہونے دیتا اس کے لیے یہ صاف ظاہر ہے کہ جس نظریے سے کہ بارکلے نے ۱۷۱۰ء میں دنیا کو حیران کر دیا تھا دراصل وہی نظریہ ہے جو انیسویں صدی میں فشٹے اور شلنگ کی پیش کردہ شکل میں نمودار ہوا" تصوریت مطلقہ کے حامیوں نے جو کچھ کیا وہ صرف اتنا تھا کہ تصوریت کے مرکزی اصول کو مطلقیت کے ۱۴۰
اصول سے ملا دیا۔ یہ اصول محض ایک نظری اعتقاد پر مبنی ہے کہ توجیہ کا ایک ہی عام اور ہمہ مکتفی اصول ہونا چاہیے۔ مطلقیت کائناتی وحدت کو تمام تفکر کا

باب معیار یا حد مقرر کرتی ہے۔

پیرّی پھر یہ بتلاتا ہے کہ اس قسم کی مطلقیت میں تین اصولی نقائص پائے جاتے ہیں۔ یہ نقائص صوریت، ابہام، اور ادعائیت ہیں۔ ان میں سے کسی ایک سے بچنے کے لیے مطلقیت کو کسی دوسرے میں گرفتار ہونا پڑتا ہے۔ صوریت سے پیرّی کی مراد ذہن کا غیر محدود تعمیمات میں پناہ گزین ہونا ہے جن کا دریافت کرنا تصوریت کا کارنامہ ہے لیکن جہاں کوئی ذہن پناہ گزین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ہر غیر محدود تعلیم والا مقولہ ہر اس چیز کے لیے جس پر اس کا انطباق ہوتا ہے بالکل ناکافی ہوتا ہے۔ پیرّی کا خیال ہے کہ جس قدر ایک تعقل زیادہ عام ہوگا اسی قدر وہ کفایت میں کم ہوگا اور جس قدر وہ کم عام ہوگا، اسی قدر وہ زیادہ کافی ہوگا۔ اب صوریت سے بچنے کے لیے تصوریت ایسے الفاظ استعمال کرتی ہے جو فہم عام سے لیے گئے ہیں تاکہ وسیع ترین عمومیت رکھنے والے تعقلات کو معنی پہنائے۔ "فوق النفس" "مطلق" جیسے الفاظ کے معنی روزمرہ کی زبان میں تو ایک ہوتے ہیں اور تصوریت کے فلسفے میں دوسرے۔ تصوریہ ان کو اپنے اصطلاحی معنی میں استعمال کرتے ہیں اور ان کے پڑھنے والے ان کو مانوس و معروف معنی میں سمجھتے ہیں اور اسی وجہ سے تصوریت کو عوام کے تفکر پر تسلط حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن تصوریہ کو اس تسلط کے حاصل کرنے کے لیے جو قیمت ادا کرنی پڑتی ہے وہ ابہام ہے۔ لیکن جب ابہام کو بالکل دور کر دیا جاتا ہے تو صوری تعقلات کے کوئی خاص معنی نہیں رہتے۔ وجودِ مطلق کی حقیقت کا اقرار کرنے میں تصوریہ کو ادعائیت پسند بن جانا پڑتا ہے پیرّی جو اکم اور رائس کو اس امر کے ثبوت کے لیے پیش کرتا ہے کہ تصوریہ اس نظریے کو محض ادعائیت کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور اس کا کوئی ثبوت نہیں دیتے۔

پیرّی تصوریت کے عملی نقائص کو پیش کر کے اپنی تنقید ختم کرتا ہے۔ تصوریت ہمارے زمانے کے اس مخصوص ایمان یا اعتقاد کے اساسی طور پر مخالف ہے جو فطرت پر انسانی تسلط کے حاصل ہو جانے کی وجہ سے زندگی کی

تدریجی اصلاح و ترقی" پر یقین رکھتا ہے اور ایک ایسے پرانے اور فرسودہ عقیدے باب
کی قائل ہے جو اس "کمال" سے تعلق رکھتا ہے "جو ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا۔ ۱۸۱
یہ بجد انفرادیت پسند ہے" اور اس نفس مطلق کی خاطر جس میں انسان کو اپنے حقیقی دائرے اور اصلی حقیقت کے دریافت کرنے کی جرارت دلائی جاتی ہے" جماعت کی تحقیر کرتی ہے۔ وہ ترقی کو حقیقی نصب العین نہیں سمجھتی۔ علاوہ ازیں تصوریت میں ترک امتیازات کا ایک ایسا میلان پایا جاتا ہے جو نہایت مضر ہے۔ اگر اشیار سے حقیقی معنی صرف وجود مطلق ہی میں ملتے ہیں تو پھر "تمام قطعی اختلافات اور ناقابل مصالحت تناقضات جو تجربی اور عملی عقل کی رہبری کرتے ہیں" نظر انداز کر دیے جائیں گے۔ پیری کا خیال ہے کہ اسی میلان کی وجہ سے تصوریت نے مخصوص مسائل کے حل میں کوئی حصہ نہیں لیا اور مخصوص تجربی اکتشافات میں اس کو کوئی دلچسپی نہیں۔

(ب) برطانوی حقیقیہ کے اعتراضات تصوریت پر۔ پیری نے تصوریت پر جو اعتراضات کیے ہیں ان میں سے اکثر دوسرے حقیقیہ کی تصانیف میں بھی پائے جاتے ہیں مگر خصوصیت کے ساتھ یہ برطانوی حقیقیہ کی تحریرات میں زیادہ ملتے ہیں۔ لیکن برٹرنڈرسل، مور اور دیگر برطانوی حامیان حقیقت نے صداقت کے "نظریۂ ربط داخلی" پر حملے کیے ہیں۔ رسل کے خیال میں یہ نظریہ اضافات کے باطنی ہونے کے بیکار اور غلط مفروضے پر مبنی ہے۔ اس سے اس کی مراد براڈلے، بوسانکوٹ اور جو اکم کا وہ نظریہ ہے جس کی رو سے "ہر اضافت، اضافت رکھنے والے حدود کی ماہیت پر مبنی ہوتی ہے" دو اشیا میں باہمی اضافت کے لیے ہر ایک میں ترکیب یا اختلاط ہونا چاہیے جس پر زیر بحث اضافت مبنی ہوتی ہے۔ اسی نظریے یا اصول موضوعہ پر (کیونکہ تصوریہ اس کو ایسا ہی سمجھتے ہیں) مطلق متوافق بالذات کل حقیقت کا نظریہ مبنی ہے اور اس نظریے کا نتیجہ بھی کہ صداقت و کذب کے درجے ہوتے ہیں۔ لیکن باطنی اضافات کے اس اصول موضوعہ کا کوئی تشفی بخش ثبوت نہیں دیا جا سکتا۔ یہ تصوریہ کا محض ایک مفروضہ ہے۔ علاوہ ازیں کوئی شخص بغیر لاالٰی نہایت پیچھے ہٹنے یا ایک ایسی

باب۲ اضافت تک جا پہنچنے کے جس کی بنیاد اس کے اپنے حدود پر قائم نہیں ہوتی اس
تعلیم کو عمل میں نہیں لا سکتا۔ ثانی الذکر حالت میں نظریے کا ابطال لازم آتا ہے
اور اول الذکر حالت میں ہم وجودِ مطلق تک پہنچنے میں کامیاب نہیں ہوتے۔
علاوہ ازیں باطنی اضافات کا اصول موضوعہ کلی مقرون کے تصور سے متعارض
ہوتا ہے، یعنی اس تصور سے کہ ہر حقیقت عینیت فی الاختلاف ہوتی ہے۔ رسل
۱۴۲ اس کو اس طرح ادا کرتا ہے: "عینیت اور اختلاف کا سارا تصور باطنی اضافات
کے اصول کے مغائر ہے، لیکن بغیر اس تصور کے وحدیت دنیا کی کوئی توجیہ
نہیں کر سکتی جو کاغذ کی ناؤ کی طرح ڈوب جاتی ہے۔ میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ
یہ اصول غلط ہے اور تصوریت کے جو حصے اس پر مبنی ہیں بے بنیاد ہیں"۔ اور
مور بھی اس نظریے پر حملہ کرتا ہے کہ کلی مقرون وحدت فی الاختلاف ہے۔
"عضوی وحدتوں کا اصول تحلیل و ترکیب کے مرکبہ اصول کی طرح، محض اس
طریقے کی تائید کے لیے استعمال کیا جاتا ہے کہ دو متضاد قضایا میں سے دونوں
قضیوں کو، جہاں مناسب معلوم ہو، مان لیا جائے۔ اس معاملے میں، اور دوسرے
معاملات کی طرح، ہیگل نے فلسفے کی جو اہم خدمت کی ہے وہ یہ ہے کہ اس نے
ایک ایسے مغالطے کو جس کے متعلق تجربے سے یہ ثابت ہوا ہے کہ اس کے
مرتکب فلاسفہ اور تمام بنی نوع انسان ہیں، ایک نیا نام بخشا اور اس کو
ایک اصول کی شکل میں مدون کیا۔ کوئی تعجب نہیں کہ اس کے پیرو بھی پیدا ہو گئے
اور فدائی بھی"[1]۔

سی۔ ڈی۔ براڈ نے اے ای ٹیلر کی کتاب (The Faith of a Moralist)
(عالم اخلاقیات کا ایمان) پر حال ہی میں ایک بہی چوڑی تنقید لکھی ہے۔ اس میں
تصوریت کے نظریۂ تمیت پر اس نے کچھ اہم تنقید کی ہے۔ ٹیلر کے مانند

---

[1] نظریۂ اضافات باطنی پر رسل نے جو تنقید کی ہے اس کی توضیح رسل کے اس مضمون پر مبنی ہے جو اس نے اپنی کتاب (Philosophical Essays) (فلسفیانہ مضامین) میں وحدیت کے نظریۂ صداقت پر لکھا ہے۔ مور سے جو قول نقل کیا گیا ہے وہ اس کی کتاب (Philosophical Studies) صفحہ ۱۲ سے لیا گیا ہے۔

علمائے تصوریت ایک انفصالی برہان استعمال کرتے ہیں کہ "یا تو انسان کی ماہیت اور اس کی غایت و نہایت کے متعلق جو خالص فطریت کا نظریہ ہے وہ غلط ہے یا تمام تاریخ انسانی میں سب سے بہتر اور سب سے زیادہ عقلمند لوگوں کے عمیق ترین اخلاقی تیقنات غلط ہیں" براڈ اس انفصالی برہان کی صداقت کو تسلیم کرتا ہے لیکن اس کا استدلال یہ ہے کہ تعلیم یافتہ نوجوانوں کی نسل نے فطریت ہی کے نظریے کو منتخب کر لیا ہے، گو کہ یہ انسانی کوشش کو ضرور ایک ناکارہ عمل ثابت کرتا ہے۔ وہ اپنے عالم تخیل میں طالب علموں کی نئی پود اور جامعۂ کیمبرج کے اساتذہ کو کچھ اس طرح اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے پاتا ہے: "ہمارے لیے سب سے زیادہ عقلمندی کا راستہ تو یہ ہے کہ ہم نفسی تحلیل اور اسی قسم کے دوسرے طریقوں سے ان اخلاقی نصب العینوں کے بھوتوں کو اپنے درمیان سے دفع کر دیں جو ہماری انفرادی اور قومی طفولیت کے زمانے سے ہمارا ساتھ نہیں چھوڑتے۔ اسی صورت میں ہم ایک ناممکن کمال کے فریب و اغوا سے بچ کر کورانہ پشیمانی کے نشتروں سے بے فکر ہو کر بگڑے ہوئے معاملے کو کچھ درست ١٤٣ کر سکیں گے۔" گو براڈ اس رائے سے بالکلیہ اتفاق نہیں کرتا تاہم اس کا خیال ہے کہ تصوریت کے ماورائی اقدار والے نظریے کی طرف زمانۂ جدید میں جو پہلو اختیار کیا جاتا ہے اس کا یہ کافی اچھا بیان ہے اور اس کی ہمدردی کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ انسان اعلیٰ اخلاقی مرتبے تک پہنچنے کے لیے اپنی ذات ہی سے ہیبیج حاصل کر سکتا ہے۔ جو دنیوی زندگی کہ اکثر لوگ بسر کرتے ہیں، اس پر ہماری ملامت کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ہم اس پر خارج سے نظر کرتے ہیں، لیکن جو لوگ کہ اس زندگی کو بسر کر رہے ہیں ممکن ہے کہ انھیں یہ نہایت تشفی بخش معلوم ہو۔ تصوریت کا یہ خیال کہ ایسی زندگی بے معنی ہے "ایک نہایت استثنائی نقطۂ نظر پر مبنی ہے جس کو چند ہی مستثنیٰ لوگ اپنی زندگی کے خاص لمحوں میں اختیار کر سکتے ہیں۔" جو لوگ کہ دنیوی زندگی بسر کر رہے ہیں وہ تصوریہ کی اس تنقید کو سمجھ بھی نہیں سکتے یہ حجت کرنا کہ مطلق صداقت، خیر اور جمال کی ایک "طوبادی بصیرت" کا حاصل کرنا انسان کی برترین مسرت ہے

باب۴ تمام بنی نوع انسان پر اس چیز کا اطلاق کرنا ہے جس کا معدودے چند غیر معمولی افراد ہی پر اطلاق ہو سکتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ ہم ابدیت کا صرف تصور ہی کر رہے ہوں۔ ”ممکن ہے کہ ساکنانِ ابدیت کے (اگر ان کا وجود بھی پایا جاتا ہے) اپنے مشکلات ہوں جو ہم مخلوقات زمانی پر اثر نہ کرتے ہوں۔“[1] یہ ہے وہ خاص پہلو جو حقیقیہ تصوریت کے اس دعوے کی طرف اختیار کرتے ہیں کہ ماورائی اقدار کی حقیقت پر یقین کرنے ہی سے حیات انسانی میں معنی پیدا ہو سکتے ہیں۔

(ج) تصوریت پر انتقادی حقیقیہ کے اعتراضات: جارج سنٹیانا

جو نام نہاد انتقادی حقیقیہ میں سب سے زیادہ ممتاز فلسفی ہے اکثر تصوریت پر تنقید کرتا ہے۔ ہم یہاں اس کی صرف دو ہی تنقیدوں پر اکتفا کریں گے جو اس نے جوسیا رائس کی تصوریت پر کی ہیں۔

سنٹیانا کا دعویٰ ہے کہ رائس کا وجودِ مطلق کے متعلق جو ماورائی تصور ہے وہ اجتماعی حقیقیت کے مغائر ہے۔ اول الذکر کے نزدیک انفرادی ذہن اور اجتماعی ذہن دونوں صرف تصورات ہیں۔ اور صرف ذہن مطلق ہی حقیقی ہے۔ لیکن ثانی الذکر کی رو سے انفرادی ذہن اور اجتماعی ذہن دونوں تجربی طور پر حقیقی ہیں، اسی قدر جس قدر کہ کوئی دوسری شے حقیقی ہو سکتی ہے۔ رائس کے لیے وجودِ مطلق 144

ایک حقیقی ترکیبی کلی ذہن ہے یہ ارسطو کا اور عیسائی دینیات کا خدا ہے۔[2] تاہم رائس اجتماعی حقیقیت کا حامی تھا۔ وہ تسلیم کرتا تھا کہ ”بہت سارے مساوی درجے کے انسانی ذہن پائے جاتے ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ زمانی وجودی اضافت رکھتے ہیں، جن میں کا کوئی ایک دوسرے پر اثر کر سکتا ہے لیکن اس کی جگہ ہرگز نہیں لے سکتا اور نہ مادی طور پر اس کو اپنے اندر شامل کر سکتا ہے“،[3] لیکن

---

[1] رسالۂ (Mind) جلد ۴ صفحہ ۱، ۷ وغیرہ۔ مذکورہ اقتباسات صفحہ ۳۶، وغیرہ پر ہیں۔

[2] رائس پر یہ جو تنقید کی گئی ہے اس کے لیے سنٹیانا کی کتاب ”(Character and opinion in the United States)“ میں (دسکربزر) وہ باب دیکھو جو رائس پر لکھا گیا ہے۔ مندرجۂ بالا اقتباسات صفحہ ۱۲۶ پر ہیں۔ تصوریت پر دیگر تنقیدات کے لیے دیکھو سنٹیانا کی کتابیں (Egotism in German Philosophy Scepticism and Animal Faith) اور The Genteel Tradition at Bay

یہ دونوں آرا ایک دوسرے سے بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ رائس نے ان دونوں میں جو توافق پیدا کرنے کی کوشش کی وہ گویا ایک ناممکن شے کے حصول کی کوشش تھی۔ باب

رائس کی خود نمایندہ نظام اور وجود مطلق والی تمثیل پر سنتیانا نے حملہ کیا ہے۔ رائس نے اس تمثیل کا استعمال اس امر کے ظاہر کرنے کے لیے کیا تھا کہ فرد وجود مطلق کا ایک حصہ ہو سکتا ہے اور تاہم اپنی انفرادیت باقی رکھ سکتا ہے۔ اس کے خود نمایندہ نظام کی مشہور و معروف مثال انگلستان کا ایک نقشہ ہے جو انگریزی زمین پر پھیلا ہوا ہے یہ انگلستان کا ایک حصہ ہوگا تاہم انگلستان کی ہر تفصیل کا اعادہ کرے گا جس میں وہ خود بھی شامل ہوگا۔ اگر ہم اس نقشے کا ایک اور نقشہ بنائیں اور اس عمل کی تکرار کو جاری رکھیں تو اصلی اور ابتدائی نقشہ ہر بعد والے نقشے میں بطور ایک عنصر کے موجود ہوگا۔ سنتیانا کہتا ہے کہ یہ فرد اور وجود مطلق کے اضافت کے مسئلے کو حل نہیں کرتا کیونکہ یا تو یہ تمام نقشے انگلستان کی سطح کے محض حصے ہیں جو ان نقشوں سے بنیادی طور پر جدا ہے (مثلاً اس امر میں کہ سمندر کا پانی ہمیشہ اس کے کناروں کو دھوتا رہتا ہے) یا پھر انگلستان ہی نہیں اور محض نقشوں کا ایک سلسلہ ہے۔ اس طرح ہر حالت میں وجود مطلق افراد سے بالکلیہ جدا ہے۔ علاوہ ازیں ایک مشکل یہ بھی ہے کہ تمام نقشے بالکل ایک جیسے ہوتے ہیں لیکن افراد تو ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں۔ اس لیے یہ تمثیل وجودِ مطلق اور افراد کے تعلق کی توضیح میں بالکل ناکامیاب ثابت ہوتی ہے۔

۳۔ تصوریت پر نتیجیت کے چند اعتراضات ۱۴۵

نتیجیت کے تمام حامیوں نے تصوریت پر حملہ کیا ہے، لیکن یہاں پر ولیم جیمس اور جان ڈیوے کے اعتراضات کا خلاصہ کافی ہوگا۔

جیمس تصوریت کو ذہنی وحدیت کہتا ہے کیونکہ یہ اس امر پر

باب۶ اصرار کرتی ہے کہ ساری کائنات عالمِ واحد کے معروضات کا دائرہ ہے اور اسی عالمِ واحد کے عمل و قوفی سے متحد کی گئی ہے۔ اپنی کتاب (Some Problems of Philosophy) (چند مسائل فلسفہ) میں وہ اس نظریے کے چار بنیادی نقائص کا ذکر کرتا ہے۔ (۱) یہ محدود ذہنوں کی توجیہ میں ناکامیاب ہوتا ہے۔ ہم ایک شے کو بغیر دوسری شے کے علم کے جانتے ہیں لیکن ہر شے کو ذہن مطلق یکدم میں جانتا ہے۔ لہٰذا ہم وجودِ مطلق سے "مختلف ہیں اور اس کے "علم سے ہمارا علم مختلف ہے"۔ (۲) دوسرے فلسفوں کے لیے شر کا ایک ہی مسئلہ ہے اور وہ یہ کہ شر کو کس طرح رفع کیا جائے، اس کو کس طرح نکال کر پھینک دیا جائے ایک عملی مسئلہ ہے لیکن تصوریت کے لیے جو کمال کے وجود کا اقرار کرتی ہے ایک ناقابلِ حل نظری سوال یہ رہ جاتا ہے کہ عدم کمال کا وجود ہی کیسے پایا جاسکتا ہے۔ جیمس کی کتاب (Collected Essays and Reviews) میں ایک چھوٹا سا مباحثہ ہے جس کا عنوان "پاگل وجودِ مطلق" ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جیمس کی رائے میں وجودِ مطلق کا کیا تصور ہو سکتا ہے جب اس کی دنیا میں اس قدر زیادہ بیّن نقائص موجود ہیں (۳) ہمارے لیے تغیر نہایت حقیقی ہے اور ہمارے تجربے کا ایک نہایت ضروری جزو۔ لیکن وجودِ مطلق کا تجربہ لازمانی بیان کیا جاتا ہے جو ہماری قوت فہم سے خارج ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تصوریت مطلقہ ہمارے تجربے کی دنیا کو ایک التباس قرار دیتی ہے جو ہندو تصوریت کے مایا کے مانند ہے (۴) مطلقیت جبریت کی قائل ہے اور امکان کو حقیقت سے خارج کرتی ہے۔ وہ یہ دعویٰ کرتی ہے کہ جو چیز ہے ضروری ہے اور اس کے سوا ساری چیزیں ناممکن۔ یہ آزادی کے متعلق جو انسان کا شعور ہے، اس کے بالکل مخالف ہے جو یہ ہے کہ واقعات کا ہر کوئی انقلاب ہر لحظہ مبہم ہو سکتا ہے یعنی ممکن ہے کہ وہ اس طرح پر ہو اور ممکن ہے کہ اس طرح پر۔ تصوریت تمام حقیقی جدت و حدوث کا انکار کرتی ہے۔

ڈیوے تصوریت کا مستقل نقاد رہا ہے اس کی ساری کتابیں ۱۲۲

باب ۶

تصوریت کے تفصیلی نظریات پر اعتراضات سے بھری پڑی ہیں۔ وہ خصوصیت کے ساتھ یہ بتلانا چاہتا ہے کہ تصوریت ان جذباتی پہلوؤں کی ایک عقلی حمایت ہے جو زمانۂ گزشتہ سے چلے آئے ہیں۔ اس کی رائے میں تصوریت کے سارے اقسام قدامت پسند ہیں اور نئی زندگی اور سائنس کی جدید ترقیوں سے تقریباً نابلد۔ اس کا خیال ہے کہ تصوریت کے فرضی ماورائی اقدار تجربے سے ثابت ہونے والی نیکیوں پر عاید کیے گئے ہیں۔ لیکن جدید سائنس نے ان نیکیوں یا اچھائیوں میں اتنا اضافہ کردیا ہے اور ان کو اتنی وسعت دی ہے کہ "ماورائی اقدار کا مفہوم کچھ کمزور ہوگیا ہے؛ یہ زندگی کی ساری چیزوں میں سرایت کرنے کے بجائے مخصوص اوقات اور مخصوص افعال کی حد تک محدود ہوگیا ہے۔...... انسان جو بھی کہیے حقیقی شر کی موجودگی میں وہ فطری و تجربی طریقوں کو اس کے رفع کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے[1]۔" ڈیوے اس طریقۂ اظہار سے یہ کہنا چاہتا ہے کہ تصوریت بحیثیت فلسفہ معدوم ہوتی جارہی ہے۔

اپنی ایک چھوٹی سی کتاب میں جس کا نام (Reconstruction in Philosophy) "(فلسفے کی تعمیر جدید)" ہے ڈیوے تصوریت پر اپنے حملوں کو تین عنوانات کی تحت تلخیصاً پیش کرتا ہے: (۱) تصوریت قدامت پسند ہے اور قدیم تیقنات و تعصبات اور اجتماعی رواجات کا پیرو یا غند اکرتی ہے۔ اس میں ریاکاری شامل ہے جو اکثر غیر شعوری ہوتی ہے اور اسی لیے زیادہ حسد انگیز۔ تصوریت بجائے اس کے کہ مستقبل کی طرف نظر کرے اور زندہ مسائل کے نئے حل دریافت کرے، اولاً ان چیزوں کو عقلی طور پر حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے جن کو پہلے ہی سے تسلیم کرلیا گیا ہے (۲) تصوریت محض صوری ہے۔ وہ فکر کے علامات کی عظمت کو بڑھاتی ہے جب وہ اپنے کو اس قابل

---

[1] دیکھو جان ڈیوے کی کتاب (The Quest for certainty) (تلاش یقین) صفحہ ۲۵ (منٹن بالچ)۔

ہاٹ نہیں پاتی کہ اس کے مناقشوں کو تجربی طور پر ثابت کر سکے۔ اور چونکہ وہ اس
امر پر راضی نہیں کہ اپنے تیقنات کے اساس کی طور پر محض معاشری عہد و پیمان
کو تسلیم کر لے اور نہ وہ اس قابل ہے کہ ان کے ثبوت کے لیے حقیقی استقرائی
دلایل دریافت کر سکے اس لیے تصوریت ظاہر نما جدلیاتی و صوری استدلالات
کی تلاش کرتی ہے تاکہ اپنے اسقام و نقائص کو الفاظ کے انبار کے تحت چھپا دے۔
اسی وجہ سے موجودہ زمانے کے اکثر طالب علم نفرت کے ساتھ فلسفے کے سنجیدہ
۱۸۷ مطالعے سے روگرداں ہو جاتے ہیں۔ اپنی بدترین حالت میں تصوریت محض مغلق
مصطلحات اور موشگاف صوری منطق کے سوا کچھ نہیں۔ وہ بشپ بٹلر اور ولیم جیمس
کے ساتھ اس امر کے ماننے پر آمادہ نہیں کہ احتمال زندگی کا رہنما ہے۔ وہ اب بھی ہمیشہ
کی طرح ناقابلِ حصول تیقن کی تلاش کرتی ہے۔ (۳) تصوریت نے دو دنیاؤں میں
ایک مستحکم امتیاز قایم کیا ہے، ایک تو بالفاظ کانٹ ماورائی یا حقیقی دنیا ہے اور
دوسری روزمرہ کی زندگی اور سائنس کی دنیا ہے جس کو تصوریت محض عالمِ ظہور
یا نمود کہتی ہے۔ اور پھر وہ دعویٰ کرتی ہے کہ حقیقی و ماورائی دنیا کے جاننے کا
اس کے پاس ایک خاص طریقہ ہے جو علمائے سائنس اور عوام کے جاننے کے
طریقے سے مختلف ہے۔ یہ دعویٰ جھوٹا ہے اور اس کا جھوٹا ہونا روز بروز زیادہ
تسلیم کیا جا رہا ہے اور عالمِ ظہور و عالمِ حقیقی کا فرق بھی سرعت کے ساتھ ترک کیا جا رہا ہے۔

ان تین اسقام تک پہنچنے کے لیے جو تصوریت میں (یا جیسا کہ ڈیوے کہتا ہے
کلاسک فلسفے میں) پائے جاتے ہیں، ڈیوے ارتقائی طریقے کا استعمال کرتا ہے وہ بتلاتا ہے کہ
ہر سقم کس طرح پیدا ہوا اور کہتا ہے کہ "اس قسم کی فلسفیانہ نظریہ سازی کی جڑیں کاٹنے کے لیے
منطقی ابطال کی کوشش سے زیادہ موثر ارتقائی طریقہ ہے" اور یہاں پر وہ اس
مخصوص پہلو کو بیان کرتا ہے جو اکثر ہمعصر نتیجۃً تصوریت کی طرف اختیار کرتے ہیں، وہ
اس کے سنجیدہ استدلالات کو نظر انداز کرتے ہیں، اور اس پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ
یہ انسانی علم و تجربے کے دائروں کی موجودہ حالت کی محض ایک عقلی حمایت و
دستگیری ہے۔

حصّۂ سوّم

حقیقیّت

باب (۱)

حقیقیت کیا ہے

۱۔ لفظِ حقیقیت

لفظِ تصوریت کی طرح لفظ حقیقیت کے بھی بہت سے معنیٰ ہیں خصوصاً ۱۵۱
جب اس کی ترکیب دوسرے الفاظ کے ساتھ ہوتی ہے۔ ان تمام معنی کا
سلجھانا آسان نہیں۔ شاید سب سے بہتر طریقہ یہ ہوگا کہ اس لفظ کے اُن
تین مربوط معنیٰ پر غور کیا جائے جن کا استعمال ادب و فن میں ہوتا ہے جہاں
یہ حدِّ تصوریت کے مقابلے میں استعمال کیا جاتا ہے۔ آرٹ (یا فن) میں حقیقیت
کے معنیٰ یہ ہیں کہ کسی شے میں پائے جانے والے توافق و جمال کے عناصر کو
عمداً نظر انداز کرنا اور کریہ چیزوں کو بیان کرنا یا حقیر و ذلیل جزئیات
کی تفصیل پیش کرنا۔ یا اس کے یہ معنیٰ ہو سکتے ہیں کہ انفرادی اور جزئی
اجزا پر بہت زیادہ زور دینا؛ اور انواع اور کلی نمونوں کو نظر انداز کر کے
جزئی تفصیلات میں منہمک ہو جانا۔ لیکن فن و ادب میں حقیقیت کے نہایت
صحیح معنیٰ یہ ہیں کہ واقعات کا جیسے بھی کہ وہ ہیں اعادہ کیا جائے، بغیر ان کی

باب ۵ اس طرح توجیہ کرنے یا ان کو اس طرح متصور کرنے کی کوشش کے کہ ان کے خیر کے عنصر کو شر پر اور جمال کے عنصر کو بدصورتی پر غالب کر دیا جائے۔ ٹامس ہارڈی کے ناول اس معنیٰ میں حقیقیت کی نہایت اچھی مثال ہیں۔ لفظ حقیقیت کا فلسفیانہ استعمال اس تیسرے معنیٰ سے بہت زیادہ قریب ہے۔

بہرحال فلسفے میں اس لفظ کا استعمال بہت سارے اہم میلانات کی طرف اشارہ کرنے کی غرض سے کیا جاتا ہے۔ ان تمام میں جز مشترک یہ ہے کہ ان حقایق پر زور دیا جائے جو اس عمل و توقف سے بالکل بے نیاز ہیں جس کی وجہ سے افرادِ انسانی کو ان کا علم ہوتا ہے۔ جارج سنٹیانا نے اس کو اس طرح ادا کیا ہے: "علم کے لحاظ سے حقیقیت کے مختلف درجے ہیں۔ ۱۵۲
حقیقیت کا اقل درجہ یہ مفروضہ ہے کہ علم جیسی کوئی چیز پائی جاتی ہے؛ بالفاظ دیگر، ادراک و فکر کسی شئے کی طرف اشارہ کرتے ہیں نہ کہ صرف ادراک و فکر کے شعور ہی کی طرف۔ حقیقیت کا اعلیٰ درجہ یہ یقین ہوگا کہ جس چیز کا بھی ادراک یا فکر ہوتا ہے وہ علم سے علحدہ وجود رکھتی ہے اور ٹھیک اسی صورت میں جس صورت میں کہ اس کے وجود کا یقین کیا جاتا ہے؛ بالفاظ دیگر، ادراک و تعقل ہمیشہ راست و اصلی اکتشاف ہیں، اور غلطی جیسی کوئی شئے نہیں پائی جاتی"[1] اس طرح حقیقیت کے کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ معنیٰ میں وسیع فرق ہے۔ حقیقیت کی سادہ ترین شکل حقیقیت ساذج ہے جو عوام کا یقین ہے کہ ہوشیاری میں ان کو جن اشیاء کا تجربہ ہوتا ہے وہ ویسی ہی حقیقی ہیں جیسے کہ ان کا تجربہ کیا گیا ہے، گو فی الحال ان کا تجربہ کیا جا رہا ہو یا نہ ہو۔ اپنی کتاب (A Theory of Direct Realism) میں جے اِی ٹرنر اس کو "حقیقیت مجزوم" کہتا ہے تاکہ اس کا راست یا بدیہی حقیقیت سے امتیاز کیا جائے جس کی وہ خود حمایت کرتا ہے۔ ہم نے اپنی

---

[1] جارج سنٹیانا کی کتاب (Essays in Critical Realism) صفحہ ۱۶۳ ایڈیٹر ڈیورنٹ ڈریک، شایع کردہ میکملن کمپنی۔

اس کتاب کے پہلے باب میں اس قسم کی حقیقیت سے فلسفۂ عوام یا غیر فلسفیوں کے فلسفے کے نام سے بحث کی ہے۔ فلسفیانہ مزاج قائلِ حقیقیت اس ناقص و خام قسم کی حقیقیت کو نہیں مانتا، بلکہ اشیائے حواس کی بجائے زیادہ لطیف سائنٹفک اشیاء، جیسے نقاط و اجرام، پروٹان و برقیے وغیرہ رکھتا ہے۔ باب۱

۲۔ حقیقیت کی تاریخی صورتیں

حقیقیت ایک نہایت قدیم فلسفہ ہے لیکن اس کو ہمیشہ اس نام سے نہیں یاد کیا گیا۔ مادیت و فطریت کے نام سے فکر انسانی میں حقیقیت کے میلانات کم و بیش وسیع طور پر پائے جاتے تھے اور اپنا اثر بھی رکھتے تھے جو کوئی فلسفۂ حقیقیت کی تاریخ فکر میں تدریجی ارتقا کا پتا لگانا چاہتا ہے اس کو چاہیے کہ البرٹ لانگے کی تین جلد والی کتاب "تاریخ مادیت" (History of Materialism) کا مطالعہ کرے جو حال ہی میں دوبارہ شایع ہوئی ہے۔ فطریت و مادیت کی شکل میں حقیقیت اتنی ہی قدیم ہے جتنی کہ یونانی ذریت اور ہر قلیتوس اور خصوصاً دیمقراطیس کا فلسفہ ہے۔ رومیوں میں لکریٹیس نے اپنی نظم (De Rerum Natura) (ماہیت اشیاء) ۱۵۳
میں دیمقراطیس کی ذریت کا استعمال کر کے اس فلسفے کو پھر سے زندہ کیا۔ ٹامس ہابس جو پہلا عظیم الشان جدید فلسفی ہے اس مادیت و فطریت کا خاص نمایندہ ہے جس کی تکمیل گیلیلیو کی سائنس کی بنیاد پر ہوئی۔ تاہم فلسفے کے ان اقسام میں سے کسی کو حقیقیت نہیں کہا گیا، اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ یہ تمام فلاطونیت کے بالکل مخالف تھے اور وہ اس زمانے میں حقیقیت کہلاتی تھی۔

(ا) قدیم حقیقیت: یہ تصورات کُلیہ والے نظریے کا نام ہے جو

باب ۲ قرونِ وسطیٰ میں اس وقت ظہور پذیر ہوا جب مدرسیہ میں یہ مناقشہ پیدا ہوا کہ آیا انواع کے نام محض الفاظ ہیں یا حقائق؟ قدیم حقیقیت نے اپنے نظریے کی بنیاد فلاطون کے اس نظریے پر قایم کر کے کہ تصورات (کلی انواع یا مثل کے معنی میں) ان جزی موجودات سے، جن میں ان کا اظہار ہوتا ہے، زیادہ حقیقی ہیں، یہ دعویٰ کیا کہ کلیات یا اقسام ہی صرف حقائق ہیں۔ اس لیے قدیم حقیقیت کلیات کی ماہیت کا ایک نظریہ قرار پائی جو اولاً ان کے وجودیاتی مرتبے سے بحث کرتا ہے۔ یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ بہت سارے ہمعصر حقیقیہ مدرسیت کے قائل حقیقیہ سے اس امر میں اتفاق کرتے ہیں کہ کلیات حقیقی ہیں (دیکھو حصۂ پنجم باب ۲، بندہ)۔ اس طرح قدیم حقیقیت کا بنیادی دعویٰ ہمعصر حقیقیت میں شامل کر لیا گیا ہے۔

(ج) استحضاری حقیقیت: جانؔ لاک کا فلسفۂ ثنویت (اور بعض دفعہ ڈیکارٹ کا فلسفۂ ثنویت بھی) عموماً اسی نام سے پکارا جاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے بعض خارجی صفات پائی جاتی ہیں جن کو صفات اولیہ کہا جاتا ہے، مثلاً امتداد، صلابت، حرکت، سکون و عدد، اور چند قوتیں (دوسرے اجسام میں تغیر پیدا کرنے اور ذہن انسانی میں صفات ثانویہ (مثلاً رنگ، مزہ، بو وغیرہ) کے تصورات پیدا کرنے والی قوتیں) پائی جاتی ہیں جو مدرک کی عضویت سے مستقل اور خارجی طور پر حقیقی ہیں۔ ہمارے ذہن میں ایسے تصورات پائے جاتے ہیں جو ان حقیقی صفتوں یا قوتوں کی، جو اشیاء میں ہوتی ہیں، نقل کرتے ہیں یا ان کا استحضار کرتے ہیں، اور اسی بناء پر اس نظریے کو استحضاری حقیقیت کہا جاتا ہے۔ بشپ بارکلے اور ڈیوڈ ہیوم کی تنقید و نکتہ چینی کی وجہ سے استحضاری حقیقیت بدنام ہو گئی، لیکن اب اس کو پھر زندہ کیا جا رہا ہے اور اس کی بعض صورتیں ہمعصر حقیقیت سے بہت ملتی جلتی ہیں۔

۱۵۴ (د) فطری حقیقیت: حقیقیت کی یہ نوع ہیوم کے اس ارتیابی نتیجے کے ردِعمل کے طور پر پیدا ہوئی کہ کوئی شے ارتسام حواس سے

باب ۱

مستقل و غیر محتاج طور پر حقیقت نہیں رکھتی۔ ٹامس ریڈ نے اس نظریے کو پوری اہمیت کے ساتھ ترقی دی۔ ریڈ کی رائے میں ہمیں فہم عام کے چند اصولوں کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جن کا ہمیں فطری طریقے سے علم ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک بیوقوف یا دیوانہ شخص ہی اس ابتدائی یقین کو ترک کرنے کی کوشش کرے گا کہ موجوداتِ خارجی ارتسامات حواس سے علحدہ پائے جاتے ہیں۔ لیکن ریڈ لاک کی طرح ثنویت کا قائل نہ تھا۔ اسکاٹش فلسفے کے نام سے اس فطری حقیقیت کا فلسفے پر بڑا اثر رہا ہے جو ہمارے زمانے میں اب بھی موجود ہے۔ پرنسٹن کے قابل استاد جیمس میاک کاش نے امریکہ میں اس نظریے کی اشاعت کی۔ اور ٹی کیس جس کی کتاب (Physical Realism) (طبیعی حقیقیت) ۱۸۸۸ء میں شایع ہوئی اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ وہ اسکاٹش اسکول کی حقیقیت کا قائل ہے۔

(ھ) ہربارٹ والی حقیقیت:۔ اس حقیقیت کی بنیاد ایمانیول کانٹ کا فلسفہ ہے۔ جے ایف ہربارٹ نے (جو کونگسبرگ یونیورسٹی میں کانٹ کا کچھ زمانہ جانشین رہا ہے) کانٹ کی شے کماہی اور ماورائی ایغو کی انتہائی "حقائق" میں تحلیل کی اور ان "حقائق" کو مابعد الطبیعیات کی بنیاد قرار دیا۔ ان حقائق کے مختلف مرکبات سے روزمرہ کی زندگی کے معمولی اشیائے حواس پیدا ہوتے ہیں۔ ہربارٹ والی اس حقیقیت نے بھی ہمعصر حقیقیت پر بڑا اثر کیا ہے، اور ہربارٹ اس امر میں تعریف کا بڑا مستحق ہے کہ اس نے کانٹ کے فلسفے کی پوشیدہ حقیقیت کو نمایاں ترقی دی۔

(و) متغیر الشکل حقیقیت: ہربرٹ اسپنسر نے اپنے نظریے کو اس نام سے یاد کیا ہے، جس کی رو سے ذہن و مادے کے تمام مظاہر کے پیچھے ایک ناقابلِ علم حقیقت کا وجود پایا جاتا ہے۔ اسپنسر کا خیال تھا کہ قابلِ علم دنیا کا ہر واقعہ ناقابل علم حقیقت کے کسی حالت یا کیفیت سے مربوط ہے، لیکن ان میں کسی قسم کی مماثلت نہیں پائی جاتی۔ اسپنسر کے اس نظریے اور ہمعصر حقیقیت کی چند صورتوں میں بھی قریبی ۱۵۵

باب | تعلق[1] ہے۔

۳۔ ہمعصر حقیقیت کے اقسام کا اصطفاف

(۱) سلرس کا اصطفاف:۔ انگریزی بولنے والی دنیا میں معصر حقیقیت کے انواع کا اصطفاف کرنے میں آر، ڈبلیو، سلرس نے قومی اعتبار سے تقسیم کرنے کے اصول کو اختیار کیا ہے۔ اس کی حجت یہ ہے کہ "جو لوگ ایک ساتھ زندگی بسر کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو شخصی طور پر جانتے ہیں، ایک دوسرے پر نہایت گہرا اثر ڈالتے ہیں" اسی بنا پر وہ انگریزی حقیقیت سے بحث کرتا ہے جس کے نمایندے برٹرنڈ رسل، جی ای مور، ساموئل الکزنڈر، پرسی نن، ایل اے رِیڈ، سی ڈی براڈ، لائیڈ مارگن اور اے این وائٹ ہڈ ہیں۔ اس کو چاہیے تھا کہ جے ای ٹرنر، ایل جے رسل، ڈاس ہکس، سی ای ایم جوڈ، جان لیرڈ وغیرہم کا بھی ذکر کرتا۔ اس کے بعد سلرس امریکی حقیقیت کو لیتا ہے اور اس کو دو انواع میں تقسیم کرتا ہے:۔ حقیقیت جدید اور حقیقیت انتقادی۔ اسی قسم کی تقسیم انگریزی حقیقیہ میں بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ دو نام دو کتابوں سے لیے گئے ہیں جو امریکہ کے

---

[1] میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) میں ہابس کی مادیت، استحضاری حقیقیت (ڈیکارٹ اور لاک از رِیڈ کی فطری حقیقیت' ہربارٹ والی حقیقیت اور اسپنسر کی متغیر الشکل حقیقیت سے اقتباسات ملیں گے۔ نیز میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) میں سے جارج سنتیانا کا وہ اقتباس پڑھو جو اس نے "ہربرٹ اسپنسر کے ناقابل علم وجود" پر اس امر کے ثابت کرنے کے لیے لکھا ہے کہ ہمعصر حقیقیت میں اسپنسر کی لاادریت ایک اہم جزو ہے۔

مفکرین کی جماعتوں نے لکھی ہیں۔ انھوں نے ایک ساتھ غور کرکے بعض ایسے باب
اصول پیش کیے ہیں جن پر ان کا اتفاق ہے، اس کے برخلاف کوئی ایسی
اجتماعی کوشش انگلستان میں نہیں کی گئی۔ تاہم انگریز حقیقیہ مختلف جماعتوں
میں تقسیم ہیں۔ علاوہ ازیں بیشمار امریکی حقیقیہ ایسے بھی ہیں جنھوں نے کسی
کتاب کے لکھنے میں اشتراکِ عمل نہیں کیا اور سلرس نے ان کا لحاظ نہیں
رکھا۔ ان میں سے ممتاز اِی بی میاک گِلوری، ایم آر، کوہن، جی ایس فلرٹن، ۱۵۶
جے نواِن برگ، سی جے ڈیوکس اور جے، اِی بوڈن ہیں جن میں سے ہر ایک
نے حقیقیت کا ایک جدا نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ اس لیے سلرس کا اصول تقسیم
ناقص ہے۔ کیونکہ وہ انگریزی بولنے والی دنیا کے تمام حامیانِ حقیقیت کا
لحاظ نہیں کرتا۔ اور اس اصطفاف کو کامل بنانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ
ہم جرمن اور فرینچ حقیقیت کی ایک جماعت قایم کریں کیونکہ جرمنی اور فرانس
میں بھی مماثل تحریکیں پائی جاتی ہیں۔ جرمن مفکرین ہسرل اور مائے نونگ
خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ برطانوی و امریکی مفکرین پر
ان کا بڑا اثر ہوا ہے۔

جس کتاب کا نام (The New Realism) (حقیقیت جدیدہ) ہے
اس کے چھ مصنف یہ ہیں، اِڈون بی ہولٹ، والٹر، ٹی، مارون، ولیم پی مانٹیگیو،
رالف بارٹن پری، والٹر بی پٹکن اور اِی جی اسپالڈنگ۔ یہ کتاب ۱۹۱۲ء
میں شایع ہوئی، لیکن حقیقیت کی تحریک (جس کا اس بیان میں اظہار ہے)
درحقیقت اس وقت شروع ہوتی ہے جب جوشیا رائس کی کتاب
(The World and the Individual) (دنیا و فرد) شایع ہوئی۔ اس کتاب
کی پہلی جلد میں حقیقیت کے اس مفروضے کا کہ اشیا علمی اضافت سے بالکل
غیر محتاج ہیں نہایت احتیاط کے ساتھ امتحان کیا گیا ہے اور اس کو رد کیا گیا ہے۔
۱۹۰۱ء، ۱۹۰۲ء کے رسالے Monist میں پری نے تفصیل کے ساتھ
اس تنقید پر بحث کی ہے جو رائس نے حقیقیت پر کی تھی اور زیادہ تر رائس
کو جواب دینے کی اسی کوشش کی وجہ سے حقیقیت جدیدہ ایک نئے قسم کا

باب فلسفہ بن گئی۔ پیری حقیقیت کی اس طرح تعریف کرتا ہے "حقیقیت کا قائل اس کے متعلق یہ یقین رکھتا ہے کہ وہ ایک 'معطیہ' ہے یعنی ایک ایسی شے جو ان تمام تصورات سے غیر محتاج ہوتی ہے جو اس کے متعلق قایم کیے جا سکتے ہیں۔ حقیقیت کے قائل کی رائے میں حقیقی شے اپنا ایک مقام رکھتی ہے خواہ وہ کسی انفرادی تجربے کا معروض ہو یا نہ ہو۔ حقیقی شے اولاً اپنا وجود رکھتی ہے اور ہر قسم کے ثانوی معانی، علایم، اضافات یا تصورات سے غیر محتاج و مستقل ہوتی ہے جو اس کے متعلق قایم کیے جا سکتے ہیں"۔ اس طرح حقیقیت کی یہ نوع رائس کی تصوریت مطلقہ کے خلاف مجادلے و مباحثے کی صورت میں پیدا ہوئی اور اپنے ایک اصلاحی تحریک ہونے کا اعلان کیا۔ اِن چھ نمایندوں میں سے ہر ایک نے ایک مختصر جداگانہ "قاعدہ" پیش کیا جس کو اس کے رفقا نے منظور کر لیا اور ان چھ "قاعدوں" کو "حقیقیت جدیدہ" کے ضمیمے کے طور پر شایع کیا گیا ہے۔ ان سے امریکی جدید حقیقیت کے بنیادی تعلیمات کا اچھا اندازہ قایم ہو سکتا ہے۔

۱۵۷ جس کتاب کا نام (Essays in Critical Realism) ہے (مضامینِ برحقیقیتِ انتقادی) اس کے مصنف سات آدمی ہیں: — ڈیورنٹ ڈریک، آرتھر اولوجائے، جیمس بی پراٹ، آرتھر کے روجرز، جارج سنٹیانا، آر ڈبلیو، سلرس اور سی، اے، اسٹرانگ۔ یہ کتاب ۱۹۲۱ء میں شایع ہوئی۔ مختلف مضامین ہر آدمی نے علحدہ علحدہ لکھے ہیں لیکن ہر ایک کے بنیادی موقف سے سبھوں کو اتفاق ہے۔ دیباچے میں یہ بات صاف کر دی گئی ہے کہ اس کتاب کی تصنیف میں مصنفین کا اصل مقصد اپنی 'حقیقیت' کو حقیقیت جدیدہ سے ممیز کرنا ہے۔ وہ لکھتے ہیں "ہماری حقیقیت طبیعی وحدیت پسند حقیقیت نہیں اور نہ محض منطقی حقیقیت ہے اور ان بیشمار مشکلات سے پاک ہے جو 'جدید' حقیقیت کی عام مقبولیت کی راہ میں حائل ہیں۔ ہمارا یقین ہے کہ یہ ان اغلاط و ایہامات سے بھی آزاد ہے جو لاک اور اس کے اتباع کی قدیم حقیقیت میں پائے جاتے ہیں"۔ اس طرح

باب ۷ انتقادی حقیقیت جدید حقیقیت کے یکجانی وحدیت پسند اور ریاضیاتی اور منطقی میلانات کے خلاف ردِعمل کے طور پر پیدا ہوئی ہے اور ظاہر ہے کہ حقیقیت جدیدہ کا قائل تصوریت پر حملہ کرتا ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ انتقادی حقیقیت تصوریت کا ایک فلسفہ ہے، لیکن اس کے معنیٰ یہ ضرور ہیں کہ وہ حقیقیت جدیدہ کی بہ نسبت بہت ساری تصوریتی خصوصیات اپنے اندر رکھتی ہے۔ لیکن اگر مانٹیگیو کی جدید تحریرات سے اندازہ لگائیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ بظاہر حقیقیت جدیدہ سے ہٹ کر تصوریت ہی کی طرف مائل ہے۔

(ب) ہمعصر حقیقیت کا اصطفاف پیش کردہ ظفر الحسن:۔

ظفر الحسن نے، جنھوں نے انگلستان اور جرمنی میں تعلیم پائی ہے اور حقیقیت کی ایک بہترین تاریخ لکھی ہے[1] سلرس کی بہ نسبت اصطفاف کا ایک بہت زیادہ منطقی اصول اختیار کیا ہے۔ اولاً وہ حقیقیت کے "عصر قدیم" کو "عصر جدید" سے ممیز کرتے ہیں اول الذکر عنوان کی تحت وہ ڈیکارٹ کے فلسفے میں حقیقیت کے آغاز پر بحث کرتے ہیں اور لاک اور ریڈ کی حقیقیت کی مختصر توضیح کرتے ہیں۔ "عصر جدید" کی تحت وہ حقیقیت کے تمام ہمعصر انواع سے بحث کرتے ہیں۔
۱۵۸ ان تماموں کی خصوصیت مشترکہ یہ ہے کہ وہ اس دوہرے مقدمے کا اقرار کرتے ہیں کہ "خارجی دنیا کا وجود ہے اور ادراک سے اس کا براہِ راست علم ہوتا ہے۔" لیکن یہاں پر تین سلسلے ملتے ہیں۔ پہلے سلسلے کی نمایندگی جرمن علمائے مظہریات کرتے ہیں جنھوں نے اس نظریے کو تکمیل دی ہے کہ دنیا "تجربۂ محض ہے۔" یہ شوپے، ماخ، اور نارپس کا نظریہ ہے۔ ان مفکرین نے

[1] دیکھو ظفر الحسن کی کتاب Realism-An Attempt to Trace Its origin and Development in Its Chief Representatives with a foreword by J.A. Smith) Cam. Univ Press) نیز مقابلہ کرو ڈی، لوتھر ایواس کی کتاب (New Realism and Old Reality)

باب۲ اس امر پر تو زور دیا کہ حقیقی اشیاء کا علم ادراک سے ہوتا ہے لیکن وہ ان اشیاء کو تجربے سے بالکل مستقل اور غیر محتاج قرار دینے میں ناکامیاب ہوئے۔ دوسرے سلسلے کی نمایندگی جرمنی میں مائی نونگ، انگلستان میں اسٹارٹ اور امریکہ میں انتقادی حقیقیت کے حامی کرتے ہیں۔ یہ اشیاء کے استقلال پر تو خصوصیت کے ساتھ زور دیتے ہیں لیکن ادراک کے بدیہی ثابت کرنے میں ناکامیاب ہوتے ہیں۔ تیسرا سلسلہ ان دونوں سلسلوں کی ترکیب ہے۔ "یہ محض حقیقیتی نہیں بلکہ حقیقیت ہے" کیونکہ یہ اشیاء کے استقلال اور ادراک کی بداہت دونوں پر زور دیتا ہے اس سلسلے میں ظفر الحسن الکزنڈر، رسل، اور امریکہ کے جدید حقیقیت کے حامیوں سے بحث کرتے ہیں۔ وہ جی ای مور کی حقیقیت کو اس تیسرے سلسلے کی حقیقیت کی اعلیٰ ترین صورت قرار دیتے ہیں اور اس تیسرے سلسلے میں ایچ، ڈبلیو، بی جوزف، پریچرڈ اور کوک ولسن کو بھی داخل کرتے اور کہتے ہیں کہ یہ اس سلسلے کی ایک جداگانہ حیثیت کی نمایندگی کرتا ہے۔ مور کے متعلق ظفر الحسن نے جو رائے قایم کی ہے اور معصر حقیقیہ میں اس کو جو سب سے زیادہ عظیم الشان فلسفی قرار دیا ہے اس کے متعلق ہم جو بھی خیال کریں، اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کا پیش کردہ اصطفاف تقسیم کے منطقی اصول پر مبنی ہے اور موجودہ زمانے میں فلسفے کے جو مختلف میلانات ہیں جن کو حقیقیت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے ان کی توضیح میں نہایت کارآمد ہے۔

۴۔ ولیم جیمس اور حقیقیت کے دوسرے ہوسین

پیرّی، سلرس، اور رسل، سب کے سب ولیم جیمس کو حقیقیت جدیدہ کا حقیقی موسس قرار دیتے ہیں۔ جیمس کی کتاب (Essays in Redical Empiricism) کے دیباچے میں پیری (جو اس کا مدیر ہے) کہتا ہے کہ جیمس کا

باب "بُنیادی تجربیت" والا نظریہ، اپنی تکمیل کی بنیادی صورت میں، نتیجیت سے آگے بڑھ کر حقیقیت کی مابعد الطبیعیات کا آغاز کرتا ہے۔ وہ جیمس کی
۱۵۹ تصنیف (The Meaning of Truth) (معنی صداقت) کے دیباچے سے تین اقتباسات نقل کرتا ہے اور ان کی تشریح کرتا ہے تاکہ اپنے مطلب کو ثابت کر دکھائے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جیمس کے یہ اقتباسات امریکہ کی جدید حقیقیت کے نہایت اہم ماخذ ہیں کیونکہ حقیقیتِ جدیدہ والی کتاب کے چھ مصنفین میں سے اکثر جیمس کے شاگرد تھے، اور اس کے "بنیادی تجربیت" والے نظریے کے قائل تھے اور رائس کی تصوریت مطلقہ سے جیمس کو جو دشمنی تھی اس میں بھی اس کے ہم خیال تھے۔ جیمس نے لکھا ہے:
"بُنیادی تجربیت مشتمل ہے (۱) اولاً ایک اصولِ موضوعہ پر (۲) ثانیاً واقعے کے ایک بیان پر (۳) ثالثاً ایک نتیجے پر جو تعمیم کے ذریعے حاصل ہوا ہے
(۱) اصولِ موضوعہ یہ ہے کہ جو چیزیں فلسفیوں کے ہاں قابلِ بحث ہوں گی وہی ہوں گی جو تجربے سے حاصل شدہ حدود میں قابلِ تعریف قرار پائیں گی (جو چیزیں کہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے ناقابلِ تجربہ ہیں بخوشی پائی جا سکتی ہیں، لیکن یہ فلسفیانہ بحث کے مواد کا حصہ نہیں بن سکتیں) (۲) واقعے کا بیان یہ ہے کہ اشیار کے درمیانی اضافات خواہ اتصالی ہوں یا انفصالی، بدیہی جزی تجربے کے اتنے ہی مواد ہیں (نہ کم نہ زیادہ) جتنے کہ خود اشیار۔ (۳) نتیجہ جو تعمیم کے ذریعے حاصل ہوا ہے یہ ہے کہ اسی وجہ سے تجربے کے حصے ایک دوسرے کے ساتھ ان اضافات سے وابستہ ہیں جو خود تجربے کے حصے ہیں۔ مختصر یہ کہ وہ کائنات جس کا براہِ راست تجربہ ہوتا ہے کسی خارجی ماورائی تجربہ رابطے کی ضرورت نہیں رکھتی، بلکہ خود اپنی ذات سے ایک مسلسل ہئیت رکھتی ہے۔"
پرّی کے خیال میں یہ اقتباس حقیقیت جدیدہ کا اصلِ اصول ہے۔ وہ اس امر کا اعلان کرتا ہے کہ حقیقت "تجربے کا ایک سلسلہ" ہے۔ میاک گلوری نے اس تصور کو اختیار کر کے کہ حقیقیت تجربے کا ایک سلسلہ ہے اس کو اپنی حقیقیت کی بنیاد قرار دیا ہے اور اس طرح سلسلۂ مرور (جو فطرت ہے)

باب کے بیان کو صاف طور پر جیمس کے اس نظریے پر قایم کیا ہے جس کو شعور کے چشمے والا نظریہ کہتے ہیں۔

ڈیوڈ ہیوم نے اپنی کتاب (Treaties on Human Nature) (رسالۂ فطرت انسانی) میں اس امکان کا ذکر کیا ہے کہ تجربے کے ان عناصر کے مستقل وجود کو فرض کیا جا سکتا ہے جن پر (بالفاظ جیمس) شعور کا چشمہ مشتمل ہے۔ لیکن ہیوم نے اس مفروضے کو رد کر دیا کیونکہ وہ اس کے فلسفے
۱۶۰ کے بنیادی مفروضات کے خلاف تھا۔ اب جیمس نے ہیوم کے اس مفروضے کو قبول کر لیا اور اس کی صداقت کی تائید کی۔ یہ عناصر جن کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے نہ ذہنی ہیں نہ مادی۔ یہ "بے ہمہ مواد" ہیں جن سے ذہنی اور مادی اشیاء کی تعمیر ہوتی ہے۔ یہ بے ہمہ موجودات ہی وہ انتہائی حقائق ہیں جن کا ہمیں تجربے سے علم ہوتا ہے۔ بے ہمہ موجودات کا یہ نظریہ، جو نہ ذہنی ہیں نہ مادی، بلکہ جو ذہن اور مادے دونوں کی بنیاد ہیں، عام طور پر حقیقیت جدیدہ کے ماننے والوں کے نزدیک قبول کر لیا گیا ہے۔ ہولٹ نے "حقیقیت جدیدہ" نامی کتاب میں ایک مضمون لکھا ہے جس میں اس نے اس نظریے کو تکمیل دی ہے اور رسل نے بھی اس کو اختیار کر لیا ہے۔ اس کا ماخذ وہی ولیم جیمس کی بنیادی تجربیت والی تعلیم ہے۔ لہٰذا جیمس کو حقیقیت کا موسس تسلیم کیا جانا چاہیے۔ یا کم از کم حقیقیت کی اس نوع کا موسس جس کو جدید حقیقیت یا تعدیلی وحدیت کہا جاتا ہے۔

تاہم ظفر الحسن کو انکار ہے کہ جیمس حقیقیت کا موسس تھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ "اپنے بنیادی تجربیت کے نظریے کی وجہ سے جس کی توضیح اس نے ستمبر ۱۹۰۴ء میں شایع کرنی شروع کی، جیمس نے امریکہ میں حقیقیت جدیدہ کو ایک ہیجان پہنچایا اور اس کو ایک راہ پر لگا دیا۔ اس امر کا انکار کہ ذہن موضوع ہے، تمام حقیقت کو ایک متجانس خارجی مواد میں تحویل کر دینا جس کو "تجربۂ محض" یا "بے ہمہ مواد" کہا جاتا ہے،

علم کا یہ تصور کہ وہ اشیار کی درمیانی اضافت ہے۔ یہ وہ اصول ہیں جن کے لیے باب۱
جیمس، ماخ کا رہین منت ہے، اور نیز عقلیت کے خلاف جنگ اور باطنی اضافات کا اصول، یہی تمام وہ عناصر ہیں جو حقیقیت جدیدہ کے قائل کے لیے فیصلہ کن اہمیت رکھتے ہیں۔ لیکن نہ جیمس اور نہ ہی ماخ سے اس کو حقیقیت حاصل ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ پیری کا دعویٰ ہے کہ ماخ کی کتاب (Analysis of Sensation) (تحلیل حس) حقیقیت کی کلاسک ہے، اور اس کا یہ بھی ادعا ہے کہ جیمس اپنی بنیادی تجربیت کی تعلیم کی وجہ سے مظہریت سے نکل کر حقیقیت کی طرف جاتا ہے (مقابلہ کرو Present Philosophical Tendencies) صفحہ ۳۶۵) لیکن یہ دونوں نتائج غلط نظر آتے ہیں لہ" ظفر الحسن کا خیال ہے کہ پیری کے لیے یہ فرض کرنا فطری امر تھا کہ جیمس حقیقیت کا قائل تھا کیونکہ جیمس نے "تجربہ (= اشیائے تجربہ) کو تمام حقیقیت کا مواد" قرار دیا تھا، اور پیری چاہتا تھا کہ جیمس کے نظریے کو متوافق بنایا جائے۔ لیکن سچ تو یہ ہے کہ جیمس متوافق نہ تھا۔ اس کی اصلی وحقیقی رائے وہی ہے جو ماخ اور اویناریس کی تھی اور وہ یہ نہیں کہتا کہ تجربے کے
۱۶۱ عناصر تمام ذہنوں سے مستقل وغیر محتاج ہیں جیمس اس سوال کو اٹھاتا ضرور ہے لیکن جب اٹھاتا ہے تو وہ نظریۂ ہمہ روحیت کو قبول کر لیتا ہے۔ کیونکہ ایک ادراکی عنصر جو کسی ذہن کے تجربے میں نہیں آتا وہ خود اپنے ہی لیے ایک تجربہ ہوگا" اس لیے جیمس حقیقۃً حقیقیت کا قائل نہ تھا۔

ظفر الحسن کو اس نتیجے پر پہنچنا چاہیے تھا کہ جیمس اس معنیٰ میں حقیقیت کا متوافق حامی نہ تھا جس معنیٰ میں کہ ظفر الحسن نے حقیقیت کی تعریف کی ہے۔ کسی جدید فلسفے کا موسس ہرگز توافق پسند نہیں ہو سکتا اگر آپ توافق کا معیار اس کے نظریے کے جدید ترین ترقیوں کے ساتھ موافقت کو قرار دیتے ہیں۔ وہ صرف اصول بیان کر دیتا ہے جس کو دوسرے

لہ۔ ایضاً صفحہ ۳۰۴ وغیرہ۔

باب ۱ اختیار کرتے اور ترقی دیتے ہیں۔ اسی معنیٰ میں ولیم جیمس تاریخ فلسفہ میں حقیقیتِ جدیدہ کے مشہور موسسین میں سے ایک موسس سمجھا جائے گا جس کی ابتداء اس کی زندگی کے آخری ایام میں ہارورڈ یونیورسٹی میں اس کے بعض قابل تلامذہ نے کی۔ لیکن جیمس تاریخ فلسفہ میں نتیجیت کا بانی بھی سمجھا جائے گا۔ اس طرح اس کی حیثیت ہمعصر فلسفے کے دو نہایت اہم انواع کے بانی کی ہے جو ایک فقید المثال حیثیت ہے۔

بہر حال یہ کہنا صحیح نہیں کہ صرف جیمس ہی حقیقیت کا موسس تھا۔ جیمس اعتراف کرتا ہے کہ وہ شیاڈورث ہاجسن کا رہین منت ہے جو ایک انگریز فلسفی تھا، اور جس کے متعلق ظفر الحسن بھی حاشیے میں لکھتے ہیں کہ اس نے جی ای مور پر بہت اثر کیا ہے۔ اے ای ہیت کہتا ہے کہ حقیقیتِ جدیدہ کے دو پیشرو ہاجسن اور ایل ٹی ہاوب ہاؤس تھے، بلاشبہ ان دونوں نے جی ای مور، سیاموئیل الکزنڈر اور دوسرے حامیانِ حقیقیتِ جدیدہ کو متاثر کیا تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ "شیاڈورث ایچ ہاجسن، پیشرو، نے (انگریزی حقیقیتِ جدید والے ایل ٹی ہاوب ہاؤس کے ساتھ) اس امر کی کوشش کی کہ جس شے کا حقیقی تجربہ کیا جاتا ہے اس کی ذہنی تحلیل میں بالمواجہ ادراک کے ذریعے اشیاء کی حقیقت تک جا پہنچے۔ شے وہی ہے جیسی کہ وہ ہمیں معلوم ہوتی ہے، وہ ایک ایسی حقیقت ہے
۱۶۲ جو شعورِ مدرک کے وجود سے مستقل و غیر محتاج ہے[۱]"۔ پیری اس مماثلت کا ذکر کرتا ہے جو اس تصور میں کہ "حقائق وہی ہیں جیسے کہ وہ ہمیں معلوم ہوتے ہیں (اور جس کو جیمس بار بار شیاڈورث ہاجسن سے منسوب کرتا ہے") اور جیمس کے اس اصول موضوعہ میں پائی جاتی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا۔ جہاں تک کہ انگریزی اور امریکی حقیقیت جدیدہ کا تعلق ہے ان کے اہم موسسین یہ ہیں: ولیم جیمس، شیاڈورث ہاجسن اور ایل ٹی ہاوب ہاؤس۔

لہ۔ دیکھو انسیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس میں اس کا مضمون "حقیقیت" پر جلد دہم صفحہ ۵۸۸ وغیرہ۔

باب

لیکن سلرس بھی اس واقعے کا صحیح طور پر ذکر کرتا ہے کہ الیف جے ای اوڈبرج بھی، (جو ہابس کا سچا طالب علم رہا ہے اور جو ان دونوں حقیقیہ کے مسلمہ قائدوں میں سے ہے)[1] امریکی جدید حقیقیت کی ابتدائی ترقی میں کافی اثر رکھتا تھا۔

برگسان نے بھی (جو فرانس کا مشہور حامی حیاتیت ہے) حقیقیہ کو بہت متاثر کیا ہے، خصوصاً اپنے اس نظریے سے کہ مرور فطرت کی زندہ حقیقت ہے۔ لیکن وہ خود حقیقیت کا قائل نہیں۔ وہ تصوریت سے نہایت قریب ہے، جیسا کہ اس کے اس نظریے سے معلوم ہوتا ہے کہ مادہ جوشِ حیات (Elan Vital) کی ایک پیداوار ہے، اور مادہ ذہن کا آفریدہ ہے۔

---

[1] دیکھو خصوصاً اس کا خطبۂ صدارت جو (Philosophical Review) جلد ۱۲، صفحہ ۲۶۷ تا صفحہ ۲۸۵ میں شایع ہوا ہے جس کا ذکر نیچے صفحہ ۱۸۱ (نوٹ) میں ہوا ہے۔

(۲)

باب

حقیقیت کے طریقے

۱۔ فلسفے میں سائنس کے طریقے کا استعمال

۱۶۳ عام طور پر حقیقیہ اس امر میں متفق ہیں کہ فلسفے کو سائنٹفک بنانے کی ضرورت پر زور دیا جائے۔ تصوریت پر حقیقیت کا یہ ایک عام الزام ہے کہ تصوریت اپنے طریقے میں سائنٹفک نہیں رہی ہے اور اس کا تہذیب کے غیر سائنٹفک پہلوؤں سے زیادہ تعلق رہا ہے مثلاً ادب، فن اور مذہب سے حقیقیہ کے اصلاحی نظام العمل کا بڑا حصہ اس امر پر مشتمل ہے کہ سائنس اور فلسفے کے قریبی تعلق پر زور دیا جائے اور فلسفیانہ طریقے کا ایک ایسا نصب العین قرار دیا جائے جو خالص سائنٹفک ہو۔ صرف اسی طریقے سے حقیقیت کے اس مقصد کا تحقیق ہوسکتا ہے کہ خالص سائنٹفک فلسفہ حاصل کیا جائے۔

جیسا کہ مارس آر کوہن صحیح طور پر بتلاتا ہے[1] کہ جو لوگ حقیقی سائنٹفک فلسفہ

[1] ۔ دیکھو مارس آر کوہن کی کتاب (Reason and Nature) (عقل و فطرت) صفحہ ۱۴۷ (ہارکورٹ، بریس اینڈ کو)۔

باب۲ پیش کرنا چاہتے ہیں اور اپنے تفلسف کے لیے سائنس کے اکتشافات کو
استعمال کرنا چاہتے ہیں وہ تین طریقوں پر کاربند ہو سکتے ہیں۔ (۱) وہ مختلف
علوم (سائنس) کے واقعات و قوانین کو ترکیب دے کر ان سے حقیقت
کی ایک ایسی جدید فلسفیانہ توجیہ کی تشکیل کر سکتے ہیں جو حقیقی طور پر سائنٹفک
ہو۔ اس میں شک نہیں کہ موجودہ زمانے کے اکثر حقیقیہ کی یہی غایت ہے۔
اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو فلسفہ تمام علوم سے زیادہ عام ہے اور
اپنی تعمیر ان نتائج پر قائم کرتا ہے جو علوم مخصوصہ سے حاصل ہوتے ہیں۔
اس طریقۂ عمل میں دو مشکلات سے سابقہ ہوتا ہے۔ اولاً یہ کہ صرف خصوصیین
ہی اس امر کا اندازہ کرنے کے قابل ہوتے ہیں کہ کسی سائنس کے حقیقی
نتائج کیا ہیں اور فلسفی کے لیے یہ ممکن نہیں کہ سائنس کے ہر شعبے میں ماہر
خصوصی ہو سکے۔ اس کو سائنس کے اکتشافات کے عام بیانات پر بھروسا ۱۶۴
کرنا پڑتا ہے۔ ثانیاً مختلف علوم کی ترکیب ضروری طور پر سائنٹفک نہیں
ہوتی۔ دراصل یہ سائنٹفک ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ مختلف علوم کے حدود پر
پہنچ کر ہمارے علم میں بہت ساری کمی رہ جاتی ہے۔ کسی نام نہاد ترکیب کو
یا تو اس کمی کو بالکل نظر انداز کر دینا پڑتا ہے یا اس کو ایسے مفروضات سے
پورا کرنا پڑتا ہے جو سائنٹفک نہیں اور جو سائنس کے کسی طریقے سے
قابل تصدیق نہیں۔ لہٰذا ایسی ترکیب کی بنیاد یقیناً زیادہ تر تخیل پر ہوگی نہ کہ
سائنس پر۔ (۲) فلسفے کو سائنٹفک بنانے کی کوشش کا دوسرا طریقہ
یہ ہوگا کہ ہم فلسفے کا مخصوص دائرہ ان ”اصولِ اولیہ“ یا مفروضات کی تحقیق
کو قرار دیں جن پر مختلف علوم کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔ یہ کانٹ کا طریقہ تھا
اور اکثر حقیقیہ کانٹ کے طریقے کے اس قدر حصے کو ماننے پر آمادہ ہیں۔
لیکن اس طریقے سے سائنٹفک فلسفے کی تعمیر کی کوشش میں دو اہم مشکلات
پیش راہ ہوتی ہیں۔ سائنس کے اساسی مسلمات کا نظریہ ان مسلمات
کے ممکنہ اغلاط کے اسقاط کا کوئی طریقہ نہیں رکھتا۔ اور یہ یقین کہ ہمیں فطرت کا
حضوری علم حاصل ہے جو علوم مخصوصہ کے اکتشافات پر مقدم ہے،

باب ۲ ریاضیات و طبیعیات کے جدید منکشفات کی رو سے غلط ثابت ہوا ہے۔
اسی لیے سائنس کے اصول اولیہ کا علم کتنا ہی مفید و ضروری کیوں نہ ہو،
اس کی تکمیل ہمارے علم کی موجودہ حالت میں ناممکن معلوم ہوتی ہے[1]۔
(۳) تیسرا طریقہ سائنس کے طریقوں کو وسیع کرکے فلسفے پر منطبق کرتا ہے۔
یہ تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ فلسفے کا ایک اپنا مخصوص موضوع ہے، لیکن اس
امر کے امکان کا دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اس موضوع پر بجائے نظری طور پر
بحث کرنے کے سائنٹفک طور پر بحث کی جاسکتی ہے۔ فلسفے کی غایت
اپنے موضوع پر بحث کرنے کے لیے ایک ایسے مخصوص طریقے کی تعمیر
۱۶۵ قرار دی جاتی ہے جو سائنٹفک طریقے کے ان اساسی اصول کی توسیع
ہوگی جو علوم مخصوصہ میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ یہ فلسفے کو سائنٹفک بنانے کا
نہایت امید افزا طریقہ ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سائنٹفک طریقے
کا بنیادی اصول کیا ہے؟ یہاں حقیقیہ میں اختلاف آرا رپایا جاتا ہے۔
اس اصول کے دریافت کرنے کے لیے بعض تو ریاضیاتی و طبیعی علوم پر
بھروسا کرتے ہیں اور بعض حیاتیاتی و اجتماعی علوم پر۔

سی، ڈی، براڈ سمجھتا ہے کہ فلسفیانہ انکشاف کے دو جدا ممیز
دائرے ہیں، اور کوہن کا میلان اس کے ساتھ اتفاق کرنے پر ہے۔ ان
میں سے ایک دائرہ تو یہ ہے کہ سائنس کے بنیادی تعقلات و مقولات و
تیقنات کی صحت و درستگی کے ساتھ تعریف و تنقید کی جائے۔ اس سے

---

[1]۔ اس قسم کے علم کے تکمیل کی ایک نہایت دلچسپ جدید کوشش ایف، ایس، سی نارت راپ کی کتاب (Science and first Principles) (سائنس اور اصول اولیہ) (میاکملن) میں کی گئی ہے۔ نارت راپ بتلاتا ہے کہ فطرت کے تین مختلف نظریات ہیں جن میں سے ہر ایک کی بنیاد مختلف مقدمات پر قایم ہے۔ یہ ریاضیاتی، تفاعلی اور طبیعی نظریات ہیں۔ وہ تفاعلی و ریاضیاتی نظریات کے خلاف طبیعی نظریے کی تائید کرتا ہے۔ گو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کتاب سے سائنس کے اصول اولیہ کی تشکیل ہوتی ہے تاہم اس میں فلسفۂ سائنس کا نفیس بیان مل سکتا ہے۔

باب ۲ فلسفے کو ایک ایسا مخصوص موضوعِ بحث ہاتھ آتا ہے جو ہر مخصوص سائنس سے جدا ہے، تاہم اس کی تحقیق، تحلیل، تعمیم، و تجرید کے انھی طریقوں سے کی جا سکتی ہے جو علوم مخصوصہ میں موثر ہیں۔ فلسفے کی اس نوع کو براڈ انتقادی فلسفہ کہتا ہے۔ یہ سائنس سے ان طریقوں کو لیتا ہے جو وہاں کار آمد ثابت ہوئے ہیں۔ وہ قضایا کے ان مختلف انواع کو مرتّب کرتا ہے جو ان علوم (سائنس) میں استعمال ہوتے ہیں، اور سائنس کے بنیادی تعقلات کی تعریف کرتا ہے۔ لیکن براڈ تسلیم کرتا ہے کہ فلسفے کو سائنس کے آگے بڑھنا چاہیے، اور جمالیاتی، سیاسی اور مذہبی تجربے کے واقعات و اصول کو یکجا کر کے دنیا کے متعلق ایک کلی نقطۂ نظر حاصل کرنا چاہیے۔ یہاں اشیاء کو ان کے کلی اضافات میں رکھ کر دیکھنے کا طریقہ ضروری ہے۔ اس حد تک براڈ اور کوہن اور دوسرے حقیقیہ بھی ہیگل کے جدلیاتی طریقے کو استعمال کرنے پر آمادہ ہیں۔ لیکن نظری فلسفہ خاص یا متعین نتائج تک ہرگز نہیں پہنچ سکتا، اور اس کو انتقادی فلسفے کی ترقی تک ٹھہر جانا چاہیے۔ اس لیے اس کو انتقادی فلسفے کے بالکل ماتحت ہونا چاہیے۔ ہیجان نظری بے قابو نہ ہو جانے پائے، بلکہ ہمیشہ اس پر تقیید رکھا جانا چاہیے۔ ہم ایسے اختیاری نظامات نہیں تعمیر کر سکتے جو تجربی واقعات کے مغائر ہوں۔

بہر حال عام طور پر حقیقیہ برٹرنڈرسل کے ساتھ اس امر میں اتفاق کرتے ہیں کہ فلسفے کو "بجائے وسیع غیر مجرب تعمیمات کے، جس کی سفارش تخیل ہی کی جانب سے ہوتی ہے، منفرد، مفصل و قابل تصدیق نتائج کو جگہ دینی چاہیے" بشرطیکہ وہ فی الواقعی سائنٹفک بننا چاہتا ہے۔[1] ۱۶۶

۲ حقیقیت اور منطق جدید

رسل اور دوسرے حقیقیہ کا خیال ہے کہ فلسفے کو سائنٹفک بنانے کا

[1] دیکھو برٹرنڈرسل کی کتاب (Scientific Methods in Philosophy) (فلسفے میں سائنٹفک طریقے کا استعمال) صفحہ ۱۴۔ جن واقعات و امور کا دوسرے بند میں بیان ہوا ہے اس کے لیے دیکھو

باب۵ بہترین طریقہ یہ ہے کہ فلسفے میں منطقِ جدید کے نتائج کا استعمال کیا جائے۔ یہ نتائج تین اہم انکشافات پر مبنی ہیں: (۱) فریگے، جرمن عالمِ ریاضیات، نے عدد کے تصور کی تحقیق کی اور یہ ثابت کیا کہ اعداد جن کا ریاضیات میں استعمال ہوتا ہے نہ طبیعی موجودات ہیں نہ ذہنی، بلکہ ان کا تعلق محض ایک منطقی دائرے سے ہے۔ اس تحقیق نے اضافات کے ایک محض ریاضیاتی و منطقی دنیا کے وجود یا حقیقت کو ثابت کیا۔ (۲) پیانو، ایطالوی عالمِ ریاضیات، وہ پہلا شخص تھا جس نے ایک نہایت ہی اہم فرق کو ظاہر کیا جو ایک قضیۂ مخصوصہ کی صورت (جیسے "سقراط فانی ہے") اور قضیۂ کلی کی صورت میں (جیسے "تمام انسان فانی ہیں") پایا جاتا ہے۔ اس چیز نے اس اضطراب و اختلال کو دور کردیا "جو اشیاء اور ان کی صفات، مقرون موجودات اور مجردِ تعقلات اور عالمِ حواس اور عالمِ تصوراتِ فلاطونیہ کے درمیانی اضافات میں پایا جاتا تھا" (رسل)۔ فلاطونی تصورات کے عالم میں جن کی طرف رسل یہاں اشارہ کررہا ہے، فریگے کے اعداد کا دائرہ بھی شامل ہوگا۔ (۳) جارج کینٹر، جرمن عالمِ ریاضیات، نے لامتناہیت و تسلسل کے مسائل کو حل کردیا۔ اس نے بتلایا کہ ہم ایک ایسے مجموعے کے متعلق استدلال کرسکتے ہیں جو نامتناہی ہے گو اس کے تمام حدود کو یکے بعد دیگرے شمار کرکے ان کا جاننا ناممکن ہے۔ ایک نامتناہی مجموعہ اسی وقت تمام کا تمام فوراً فرض کرلیا جاتا ہے جب ہمیں یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ اس کی کس طرح تعریف کی گئی ہے اور ایک غیر مختتم سلسلہ کل کی تشکیل کرسکتا ہے گو اس میں ایسے نئے حدود کیوں نہ ہوں جو کل سے باہر ہوں۔ یہ بتلاکر کہ اس قسم کے نامتناہی مجموعے قابلِ تصور ہیں اور متناقض بالذات نہیں کینٹر نے تصوریہ کے ان جدلیاتی استدلالات کی بیخ کنی کردی جو زمان و مکان جیسے تصورات کے تناقض ذاتی کو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہیسٹنگ کی انسیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس۔

باب ۱۶۷

ثابت کرنا چاہتے تھے۔ مثلاً کینانٹر کے نظریے نے زینو کے استبعادات کو حل کر دیا جو یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ حرکت ناقابلِ تصور ہے۔ چنانچہ رسل کہتا ہے "زمان و مکان کو غیر حقیقی قرار دینے والے براہین غیر موثر ہو گئے اور مابعد الطبیعیاتی تعمیرات کا ایک بہت بڑا میدان خشک ہو گیا۔"[1]

اب رسل اور دیگر حقیقیہ کے خیال کی رو سے فلسفے کے لیے مناسب طریقۂ کار یہ ہے کہ وہ فلسفیانہ مسایل سے بحث کرنے کے لیے اس تجریدی استدلال کے طریقے کو استعمال کرے جس کی ریاضیات میں تکمیل ہوئی ہے۔ اس سے باطنی اضافات کا عقیدہ رد ہو جائے گا اور جدید منطق کا خارجی اضافات والا نظریہ قبول کر لیا جائے گا[2]۔ مختلف ریاضیاتی و منطقی اضافات کے لیے علامات مقرر کر کے رسل اور وائٹ ہڈ، فریجے، پیانو اور کینانٹر کے مکتشفات کو ترکیب دینے اور ان کی توسیع کرنے کے قابل ہوئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حقیقیت نے فلسفے کی جو سب سے زیادہ اہم و دائمی خدمت کی ہے وہ اسی جدید علامتی منطق کی ایجاد ہے[3]۔ یہ سوال دوسرا ہے کہ آیا یہ مفروضہ درست بھی ہے کہ وہ طریقۂ استدلال جس سے علامتی منطق کی تکمیل ہوئی ہے فلسفے کے زیادہ مقرون موضوع بحث پر منطبق بھی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اس طریقے کو فلسفے کے تمام مسائل پر منطبق کرنے کے نصب العین کا یقیناً ابھی تک تحقق نہیں ہوا ہے حقیقیہ تاحال اس امر میں کامیاب نہیں ہوئے ہیں کہ فلسفہ سائنس، مابعد الطبیعیات، اخلاقیات اور جمالیات کو ریاضیاتی منطق کے علایم میں لکھیں۔ وہ ابھی تک

[1] برٹرنڈ رسل، مسائل فلسفہ مترجمہ عثمانیہ یونیورسٹی۔ انگریزی کتاب کا صفحہ ۲۲۹۔

[2] باطنی اضافات کے نظریے کے لیے دیکھو اوپر صفحہ ۱۱۵۔

[3] دیکھو آر، ایم، ایٹن کی کتاب (General Logic) (عام منطق) (سکربنرز)؛ اے ای ایوی کی کتاب (The Function and Forms of Thought) (ہولٹ)؛ اور ایل ایس سیٹنگ کی کتاب (A Modern Introduction to Logic) (دکررول)۔

باب۳ یہی امر ضروری پاتے ہیں کہ اِن مضامین پر اسی زبان میں خامہ فرسائی کریں جو بہت زیادہ صحیح اور درست نہیں اور جس کو ہر ایک استعمال کرتا ہے۔

۳۔ طریقۂ تحلیل

حقیقیت جدید کے حامیوں نے خصوصیت کے ساتھ طریقۂ تحلیل کو فلسفے کا بنیادی طریقہ قرار دیا ہے۔ حقیقیت جدیدہ کے نام سے جو
۱۶۸ کتاب لکھی گئی ہے اس میں ابتدا سے آخر تک اس طریقے پر زور دیا گیا ہے لیکن اِی جی اسپالڈنگ نے اپنی کتاب (The New Rationalism) (عقلیتِ جدیدہ) میں اس کو زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

اسپالڈنگ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ تحلیل و ترکیب دونوں ایک ساتھ استعمال ہونے چاہئیں۔ وہ تحلیل و ترکیب میں وہی اہم امتیاز قائم کرتا ہے جو اختیاری کاموں اور ریاضیاتی علوم میں قایم کیا جاتا ہے۔ تحلیل و ترکیب سے اس کی مراد یہ ہے کہ کسی موجودہ کُل کا تجزیہ کرنا اور پھر اس کو ملا دینا جیسا کہ ایک صانعِ آلات کسی بالکل بگڑی ہوئی مشین کو توڑتا جوڑتا ہے فلسفے میں ہم ایسے کُل سے بحث کرتے ہیں جن کی اس طرح نہ تحلیل ہو سکتی ہے نہ ترکیب۔ اس لیے ہمیں "تحلیل مقامی" سے کام لینا پڑتا ہے۔ یہاں پر ہم کسی کُل کا مشاہدہ و مطالعہ کرتے ہیں، یہاں تک کہ ہمیں اس کے سارے حصص کا علم ہو جاتا ہے، اب ہم ان کو اسی مقام پر چھوڑتے ہیں جیسے اور جہاں پر کہ وہ ہیں، لیکن اس تحلیل سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اجزا یا حصص کا اس کُل کے ساتھ کیا ربط ہے، اور ان سے اس کُل کی کس طرح تشکیل ہوئی ہے۔ جب اس قسم کی تحلیل و ترکیب کا استعمال کیا جاتا ہے تو ہمیں مخصوص انفرادی موجودات کا علم نہیں ہوتا

باب ۲

بلکہ انواع کا جنھیں ہم دیکھ تو ہرگز نہیں سکتے لیکن جن پر عقل دلالت کرتی ہے۔ ہم اس کو اچھی طرح سمجھ سکیں گے اگر "مکان" کی مثال پر غور کریں ہم طبیعی اشیاء کے مکان کی تحلیل ابعاد ثلاثہ میں کر سکتے ہیں جن میں سے ہر ایک، ایک خط مستقیم ہوتا ہے بغیر ابعاد کے، جس کی ترسیم پنسل کے خطوط کے ذریعے نہیں ہو سکتی کیونکہ ان خطوط میں ابعاد ثلاثہ پائے جاتے ہیں۔ اور ہم ہر خط کو چھوٹے خطوط میں تقسیم کر سکتے ہیں جیسے ایک فٹ کو بارہ انچوں میں اب اگر ہم اسی طرح تحلیل و تجزیہ کرتے جائیں یہاں تک کہ اپنے آلات پیمائش کی آخری حد تک پہنچ جائیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس تجزیے کو بلا حصر جاری رکھ سکتے ہیں، لیکن ہم یہ بھی پاتے ہیں کہ ایک حد ایسی بھی ہے جس کے ہر دم زیادہ چھوٹے ہونے والے یہ خطوط قریب تر ہو رہے ہیں لیکن اس تک یہ ہرگز نہیں پہنچ سکتے۔ یہ حد ایک نقطہ ہے یہ نہ دکھائی دیتا ہے اور نہ اس کو چھوا جا سکتا ہے۔ ہم اس تک استنتاج کے ذریعے پہنچ جاتے ہیں۔ اب نقطے کا علم نوع کا علم ہے، کسی مخصوص وجود کا علم نہیں۔ ان انواع کو ہم تحلیل کے ذریعے دریافت کرتے ہیں اور اسی طریقے سے نقاط کی درمیانی اضافت اور ان کے عدد کو بھی پاتے ہیں۔ لہٰذا تحلیل کا یہ طریقہ
۱۶۹ ہمارے علم کو ان چیزوں سے بھی ماورا لے جانے کے لیے جو ہمیں اعلیٰ قوت کی دوربینوں اور خردبینوں سے نظر آتی ہیں، نہایت مفید و کارآمد ہے۔ یہ اس ریاضیاتی استدلال کی روح ہے جو ریاضیات کے مخصوص شعبوں میں استعمال ہوتا ہے اور ریاضیاتی طبیعیات اور کیمیا میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

تحلیل مقامی کے اس طریقے کے استعمال میں ہمیں چند مستقل مغالطوں سے محفوظ رہنا چاہیے۔ ان میں سے ایک تو غیر صحیح منطقی اصول پر تحلیل کی بنا قائم کرتا ہے۔ یہی مغالطہ کانٹ کے مشہور "متناقضات" کی تحت پایا جاتا ہے۔ یا یہ ممکن ہے کہ ان موجودات میں جو تحلیل کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں جو منطق پائی جاتی ہے اس کو دریافت ہی

باب ۲ نہ کیا گیا ہو۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ تحلیل بہت جلد ختم کر دی گئی ہو اور اس لیے وہ ناقص رہ گئی ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تحلیل کی غلط توجیہ کی گئی ہو۔ یہی چار اقسام ناقص تحلیل کا باعث ہیں اور انھی سے طریقۂ تحلیل کے استعمال کرنے والے کو خبردار رہنا چاہیے۔ اسپالڈنگ نے ان فوائد کا بھی شمار کیا ہے جو جدید منطق میں پائے جاتے ہیں اور قدیم منطق میں نہیں ہوتے، لیکن ان سب کا حصر ایک ہی فائدے میں ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جدید منطق صحیح تحلیل کا ایک آلہ ہے، اس کے برخلاف قدیم منطق سے ناقص تحلیل حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح اسپالڈنگ جدید منطق کے طریقے کی اس طرح توجیہ کرے گا کہ یہ دراصل تحلیل کا صحیح طریقہ ہے۔

۴۔ تعبیری تجرید کا طریقہ

اس نقطے کی تعریف میں جو ایک ایسی حد ہوتی ہے جس تک ہم استنتاج کے ذریعے پہنچتے ہیں لیکن حقیقی ادراک کے ذریعے ہرگز نہیں پہنچ سکتے ایک مشکل پائی جاتی ہے۔ اور یہ اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ ہماری تعریف ایک ریاضیاتی تجرید ہے جو معمولی ادراک حواس کی کثیف و خام چیزوں پر ٹھیک طور پر منطبق نہیں ہوتی۔ اس طرح تحلیل، اسپالڈنگ کی تعریف کی رو سے ایک ایسا طریقۂ استدلال ہے جو ہمیں حقیقی تجربے کی دنیا سے دور لے جاتا ہے اور اس دنیا کے بجائے ریاضیات کے لطیف موجودات کو رکھتا ہے۔ وہ کوئی ایسا راستہ مہیا نہیں کرتا جو پھر ہمیں واقعات تجربیہ کی طرف لوٹائے۔ گو ان موجودات ریاضیہ کو جاننے والے کی ذات سے مستقل و غیر محتاج طور پر حقیقی قرار دیا جا سکتا ہے، جیسا کہ فریگے نے خیال کیا تھا، تاہم یہ وہ حقائق نہیں جن کا ہمیں تجربہ ادراک سے علم ہوتا ہے۔

اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ یہ ہمارے لیے عالم فطرت کا ایک تشفی بخش باب۲
حقیقیتی نظریہ فراہم نہیں کرتے۔ اسی وجہ سے اے این وائٹ ہڈ، ۱۷۰
سی، ڈی، براڈ اور دوسرے حقیقیت جدیدہ کے حامیوں نے نقطے کی
وہ تعریف مسترد کردی ہے جس کی رو سے وہ تجریدات کے سلسلے کی
انتہائی حد سمجھا جاتا تھا جو تحلیل کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ ان مفکرین
نے یہ تسلیم کرلیا ہے کہ تحلیل مقامی ناقص و غیر تشفی بخش ہے اور انھوں نے
ایک دوسرا زیادہ صحیح طریقہ پیش کیا ہے جو ریاضیاتی تعقلات اور
معطیات حواس کے باہمی ربط کے مسئلے کو حل کرتا ہے۔

اس طریقے کی طرف ابتدائی اشارہ برٹرنڈ رسل کی کتاب
Scientific Method in Philosophy کی ایک دلچسپ عبارت میں
ملتا ہے جو ۱۹۱۴ء میں شایع ہوئی۔ یہاں وہ کسی "اصول تجرید" کی طرف
اشارہ کرتا ہے جو ریاضیات میں نہایت مفید ثابت ہوا ہے اور
جس کی توسیع فلسفے تک بھی ہوسکتی ہے۔ وہ لکھتا ہے: "اس اصول کی طرف
جس کو وہ اصول بھی بخوبی کہا جاسکتا ہے جو تجرید سے مستغنی ہے اور جو ساری
ناقابل یقین مابعد الطبیعیاتی عفش نفش کو دور کرسکتا ہے، ریاضیاتی منطق
نے اشارہ کیا، اس کی مدد کے بغیر نہ یہ ثابت کیا جاسکتا تھا اور نہ عملی طور
پر استعمال کیا جاسکتا تھا...... جب اشیاء کے ایک مجموعے میں اس
قسم کی مماثلت پائی جاتی ہو جس کو ہم ایک صنعت مشترکہ کی ملکیت کی طرف
منسوب کرنے پر مائل ہوں، تو اصول زیر بحث [اس کی مراد اصول تجرید
سے ہے] بتلاتا ہے کہ اس مجموعے کی رکنیت مفروضہ صفت مشترکہ کے
تمام اغراض کو پورا کردے گی، لہٰذا جب تک کہ کوئی صفت مشترکہ
فی الحقیقت معلوم نہ ہو، مماثل اشیاء کا مجموعہ یا جماعت اس صفت مشترکہ
کے بجائے استعمال ہوسکتی ہے، جس کے وجود کا فرض کیا جانا ضروری نہیں"
(صفحہ ۴۲) یہاں ہمیں تعبیری تجرید کے طریقے کی ابتدا ملتی ہے۔

سی ڈی براڈ اپنی کتاب (Scientific Thought) (حکیمانہ فکر)

باب ۲ (ہارکورٹ پریس اینڈ کو) میں اس امر کی توجیہ کرتا ہے کہ یہ طریقہ کس طرح
پیدا ہوا۔ علمائے ریاضیات نے یہ دریافت کیا کہ اگر کوئی حد اشیاء کی
تشفی بخش توجیہ کر سکتی ہو تو اس امر کے دریافت کرنے کی ضرورت
۱۷۱ نہیں کہ اس کی باطنی ماہیت کیا ہے۔ "یہ ضروری بات ہے کہ جو چیز سائنس
کے لیے فی الحقیقت ضروری ہے وہ اشیاء کی باطنی ماہیت نہیں بلکہ یہ خود
ان کے باہمی اضافات ہیں' اور یہ امر کہ حدود کا ایک مجموعہ جو صحیح باہمی
اضافات رکھتا ہو وہی سائنٹفک اغراض بجالاتا ہے جو کوئی دوسرا
مجموعہ جو اسی قسم کے اضافات رکھتا ہو، پہلی مرتبہ ریاضیات محض میں
تسلیم کیا گیا۔ وائٹ ہڈ کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے اس کا طبیعیات پر
انطباق کیا۔" (صفحہ ۲۹) طبیعیات پر اس کے انطباق ہی کی وجہ سے
تعبیری تجرید کا طریقہ پیدا ہوا۔ وائٹ ہڈ نے اپنی ان کتابوں میں اس طریقے
کی تفصیل کے ساتھ وضاحت کی ہے: An Enquiry Concerning the؛
Principles of Natural Knowledge) (تحقیقِ اصولِ علم فطری)
(کیمبرج یونیورسٹی پریس) حصۂ سوم؛ (The Concept of Nature
(تصورِ فطرت) (کیمبرج یونیورسٹی پریس) باب ۴؛ (Process and Reality)
(عمل وحقیقت) (میاکملن کمپنی) حصۂ چہارم۔ لیکن براڈ نے اپنی کتاب کے
دوسرے باب میں مبتدیوں کے لیے اس کی آسان توضیح پیش کی ہے۔

جس اساسی اصول پر یہ طریقہ مبنی ہے اس کو وائٹ ہڈ "کمی وسعت
کے ساتھ سادگی کے طرف میلان والا اصول" کہتا ہے۔ جس چیز کا ہم
مطالعہ کر رہے ہیں اس کو وسعت میں حتی الامکان چھوٹا کرنے سے اس
کو ایسی سادہ صورت میں پاتے ہیں کہ ہم اس کی توضیح کر سکتے ہیں۔ لیکن
چونکہ فطرت کے تمام حادثات مسلسل ہوتے ہیں اور عمق رکھتے ہیں لہذا
بغیر کسی صحیح طریقے کے ان کو خارج کرنا یا محصور کرنا سخت مشکل ہے۔ تعبیری
تجرید کا طریقہ اس ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی
بڑی قیمت یہ ہے کہ وہ مکتشف کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ ان اساسی تصورات کی

تعریف کر سکے جو فطرت کے سمجھنے اور اس کی توجیہ کرنے کے لیے ضروری ہیں تاکہ یہ اس فطرت کے مطابق ہو سکے جس کا ادراکِ حواسی میں ہمیں تجربہ ہوتا ہے۔ باب۲

فرض کرو کہ ہم کسی نقطے کی تعریف کرنا چاہتے ہیں۔ تجربۂ حواس کے لیے نقطہ حجم رکھتا ہے لہذا اس کے حصے ہوتے ہیں۔ لیکن اقلیدس اور اقلیدسی ہندسے کے لیے نقطہ وہ ہے "جو کوئی حصہ نہ رکھتا ہو"۔ لہذا اقلیدس جس نقطے کی تعریف کرتا ہے وہ ان نقاط کے مغائر ہے جن کا بحیثیت حجم تجربہ ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ہم خط کی تعریف کرنا چاہتے ہیں۔ تجربۂ حواس کے لیے خط عرض رکھتا ہے۔ لیکن اقلیدس کے نزدیک اور اقلیدسی ہندسے میں "طول وہ ہے جس کا کوئی عرض نہیں"۔ لہذا اقلیدس نے جس خط کی تعریف کی ہے وہ ان خطوط کے مغائر ہے جن کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے۔ اس منازعے سے نکلنے کا عام طریقہ وہی ہے جو اسپالڈنگ
۱۶۲ نے اوپر اختیار کیا اور جو نقطے کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ چھوٹے "بے عرض خطوط" کے سلسلے کی حد ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم نے اوپر بتلایا ہے اس طریقے سے ہمیں ایک ایسا تجریدی تصور حاصل ہوتا ہے جس کے متعلق ہمیں یقین نہیں ہو سکتا کہ یہ موجود بھی ہے۔ براڈ کی زبان میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ "ہم یہ کہنا پسند کریں گے کہ نقاط زیادہ سے زیادہ چھوٹے حجموں کی حدیں ہیں جو چینی ڈبوں کی طرح ایک دوسرے کے اندر ہوتی ہیں۔ لیکن ہمیں یہ اطمینان نہیں ہو سکتا کہ آیا ان سلسلوں کی حدیں بھی ہیں؟ اور آیا نقاط کا اس تعریف کی رو سے وجود بھی ہے۔ اب اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ سلسلے موجود ہیں؛ معمولی ادراک سے ہمیں ان کے ابتدائی و عظیم تر حدود کا وقوف ہوتا ہے اور یہ افتراض کہ مکان مسلسل ہے بعد والے حدود کے وجود کی ضمانت ہے۔ غور کرنے پر ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی رقبے یا حجم کی ماہیت ہی میں یہ داخل ہے کہ اس کے حصص ہوں جو خود رقبے یا حجم ہوں۔ لہذا ہم جرأت کے ساتھ

نقاط کی تعریف اس طرح کر سکتے ہیں کہ یہ ان سلسلوں کی حد نہیں بلکہ خود سلسلے ہیں۔" (صفحہ ۴۴)۔

بہر حال یہ تعبیری تجرید کا طریقہ ہے جس کا اطلاق نقطے کی تعریف پر کیا گیا ہے۔ لیکن یہ خطوطِ مستقیم اور رقبوں کے جیسے بنیادی تعقلات کی تعریف کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ہم ان سلسلوں کو لیتے ہیں جو قابلِ مشاہدہ ہیں اور ان کو تصور سے ایک کر دیتے ہیں بجائے اس کے کہ ہم سلسلوں کے فرضی آخری رکن کو اس تصور سے ایک کر دیں۔ اپنی کتاب (An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge) (اصولِ علم فطرت کی تحقیق) میں وائٹ ہڈ ان سلسلوں کو "تخمینے کی راہیں" کہتا ہے۔ اسی کتاب میں وہ لکھتا ہے: زمان و مکان کے مختلف عناصر کی تشکیل تعبیری تجرید کے طریقے کے مکررہ استعمالات سے ہوتی ہے۔ یہ طریقہ اپنے دائرے میں اسی مقصد کو حاصل کرتا ہے جو صغار یاتی احصا عددی حساب کے دائرے میں، یعنی وہ تخمینے کے عمل کو صحیح فکر کے آلے میں بدل دیتا ہے۔ یہ طریقہ اعتباری تجربے کے جبلّی طریقۂ کار کی محض تنظیم ہے معمولی زندگی کا یہ عمل ان حادثات پر غور کر کے جو مکان و زمان دونوں کے لحاظ سے وسعت میں محدود ہوتے ہیں، حادثات کے درمیانی اضافات کی سادگی تلاش کرتا ہے؛ اس وقت حادثات کافی چھوٹے، ہوتے ہیں۔ ۱۷۴
تعبیری تجرید کے طریقے کا عمل اس قانون کو مشکل کرتا ہے جس کے ذریعے یہ تخمینہ حاصل ہوتا ہے اور بغیر تحدید کے جاری رکھا جا سکتا ہے کامل سلسلے کی اب تعریف کی جاتی ہے اور ہمیں تخمینے کی ایک راہ حاصل ہوتی ہے۔ تخمینے کی یہ راہیں اپنی تشکیل کی تفصیلات کے اختلاف کے لحاظ سے یہ ہیں: موقتی مکان کے نقاط (یہاں ان کو اجزائے حادثہ کہا جاتا ہے)، اجزائے حادثہ کے درمیان خطی قطعے (مستقیم یا منحنی) (یہاں ان کو "راہیں" کہا جاتا ہے)، زمان کے لحظے (جن میں سے ہر ایک ہمہ موقتی فطرت رکھتا ہے) اور حجم جو لحظوں میں واقع ہوتے ہیں۔ یہی عناصر وہ صحیح طور پر متعین شدہ

باب ۶

تصورات ہیں جن پر سائنس کی ساری بنیاد قایم ہے" (صفحہ ۷۶)۔ یہ ایک نہایت بنیادی اقتباس ہے کیونکہ اس سے تعبیری تجرید کے طریقے کے متعلق خود وائٹ ہڈ کا ملخص بیان ہمیں حاصل ہوتا ہے۔ دوسری جگہ اپنی کتاب (Principles of Natural Knowledge) (اصولِ علمِ فطری) میں وائٹ ہڈ "تخمینے کی راہوں" کو تجریدات کے مجموعے کہتا ہے۔ اپنی کتاب (Process and Reality) (عمل وحقیقت) میں وہ لکھتا ہے "جہتی مکان کی مخصوص حالت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ تجریدی مجموعوں کے میلان کے مختلف انواع ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اس حالت میں ایک تجریدی مجموعہ یا تو ایک نقطے کے طرف مائل ہو سکتا ہے یا ایک خط کے طرف یا ایک رقبے کی طرف۔ لیکن اس بات کا خیال رکھا جانا چاہیے کہ ہم نے نہ نقاط کی تعریف کی ہے نہ خطوط کی، نہ رقبوں کی: ہم ان کی تعریف تجریدی مجموعوں کے حدود میں کرنا چاہتے ہیں" (صفحہ ۴۵۴)۔

تعبیری تجرید کا طریقہ ابھی بن رہا ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ حقیقت کی فلسفے کے لیے نہایت اہم خدمت ہے۔

(۳)

باب

مسئلۂ علم و وجود کا حل حقیقیت کی رو سے

۱۔ نظریۂ ارتقائے بارز

تصوریت کے نظریۂ مدارج حقیقت کے بالمقابل حقیقیہ نے ایک دلچسپ نظریہ پیش کیا ہے جس کو ارتقائے بارز کہا جاتا ہے (Emergent) کا لفظ (جس کا ترجمہ بارز کیا گیا ہے) اپنے اصطلاحی فلسفیانہ معنی کے لحاظ سے پہلی مرتبہ جی۔ ایچ لُوئیس نے مندرجۂ ذیل عبارت میں استعمال کیا تھا: "بہت سارے طریقے ایسے ہیں جن کی رو سے کسی کمیّت کے خواص اس کے سالمات کے خواص سے مختلف ہوتے ہیں؛ ان میں سے ایک اہم طریقہ یہ ہے کہ بعض خواص بارزہ ہوتے ہیں حصیلہ نہیں ہوتے"۔ سی لائیڈ مارگن نے اس لفظ کو لُوئیس سے لیا اور سیامول الگزنڈر نے مارگن سے۔ مارگن کہتا ہے کہ لُوئیس نے اس لفظ کو اسی معنی میں

استعمال کیا ہے جس معنی میں کہ جان اسٹوارٹ مل نے "مختلف الاثر قانون" باب۳
(Heteropathic Laws) کی اصطلاح کو استعمال کیا تھا۔ یہ دونوں ان
خواص کو "جو (ا) جمعی اور تفریقی اور قابل پیشین گوئی ہیں ان خواص سے
ممیز کرنا چاہتے تھے جو (ب) جدید اور ناقابلِ پیشین گوئی ہیں"۔ بالفاظ دیگر
ارتقائے بارز اس نظریے کا نام ہے جس کی رو سے فطرت ارتقا
کا ایک نتیجہ ہے جس میں ان صفات کی بنیاد پر جن کا پہلے ظہور ہو چکا ہے
جدید ناقابلِ پیشین گوئی صفات ظہور پذیر ہوتی ہیں، اور یہ جدید صفات
ممیزہ طور پر حقیقت کے جدید مدارج کی تشکیل کرتی ہیں۔ الگزنڈر کہتا ہے:
"ذہن کی بعض مخصوص خصوصیات ہوتی ہیں جن کا کوئی عصبی جواب ہے
اور نہ ہو سکتا ہے۔ یہ کہنا کافی نہیں کہ کوئی میکانکی جواب نہیں، کیونکہ
عصبی ساخت میکانکی نہیں ہوتی بلکہ عضویاتی ہوتی ہے اور جان رکھتی ہے۔
واقعات کی جو توجیہ ہم کرتے ہیں اس کی رو سے ذہن حیات سے
175 بروز کرتا ہے اور حیات وجود کے ادنیٰ طبیعی کیمیائی درجے سے"۔ اور
حاشیے میں وہ سمجھاتا ہے کہ 'بارز' کا لفظ اس نے مارگن سے لیا، اور یہ لفظ
اُس جدت کو ظاہر کرتا ہے جو ذہن میں پائی جاتی ہے، پھر بھی ذہن ایک
عصبی برج کے مساوی ہوتا ہے۔ اس لیے یہ اس تصور کے متناقض ہے
جس کی رو سے ذہن کسی ادنیٰ چیز کی محض پیداوار سمجھا جاتا ہے[1]"۔
فلسفے کی بین الاقوامی مجلس کے چھٹے اجلاس کے خطبے میں آرتھر او لوجائے

[1]۔ دیکھو جی ایچ لیوس کی کتاب: (Problems of Life and Good) (مسایل حیات و خیر)
جلد دوم باب ۴، بند ۹۴۔ سی لائڈ مارگن کی کتاب: (Emergent Evolution) (ارتقائے بارز)
صفحہ ۳۔ اور سیموئیل الگزنڈر کی کتاب (Space, Time and Deity) (امکان۔ زمان و خدا)
(میاکملن) جلد دوم صفحہ ۱۴ لیکن دیکھو ایف۔ جے ای اوڈبرج کا مضمون "مسایل مابعد الطبیعیات"
فلاسوفیکل ریویو جلد ۱۲، صفحہ ۳۸۳ جہاں وہ کہتا ہے کہ "گویا عدم سے وجود میں کسی نئی شے کا اضافہ
ہونا چاہیے، کسی نئی چیز کو بروز کرنا چاہیے"۔

باب ۱۲ لفظ بروز کی زیادہ صحت کے ساتھ تعریف کرتے ہوئے ان پانچ معنی میں
امتیاز کرتا ہے جن کی رو سے ایک درجے کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ وہ
دوسرے ماقبل درجے کے مقابلے میں جدید خصوصیات کا حامل ہے۔ ایک
معنی تو یہ ہو سکتے ہیں کہ موجودات کے قوانین ہی میں سادہ تغیرات پیدا ہوں
خواہ موجودات میں نہیں۔ اگر موجودات کسی درجے میں دوسرے ادنیٰ
درجے کی بہ نسبت ایک نئے طریقے سے مربوط ہوں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ
اضافات یا قوانین کا بروز ہوا ہے۔ ایک دوسرا طریقہ یہ ہوگا کہ جدید
صفات پیدا ہوں گی اور جو صفات پہلے ہی سے موجود ہیں ان سے
ملحق ہو جائیں گی۔ یہ صفات کا بروز ہے۔ تیسرا طریقہ یہ ہوگا کہ جدید
موجودات ظہور پذیر ہوں گے جن میں ادنیٰ درجے کے موجودات کی
بعض خصوصیات مفقود ہوں گی، لیکن جن میں بعض جدید خصوصیات
بھی ہوں گی، ہم اس کو موجودات کا بروز کہیں گے۔ چوتھا طریقہ یہ ہوگا کہ
حادثے یا عمل کی ایک جدید نوع، جو ادنیٰ درجے کے حادثے یا عمل سے مختلف
ہو، واقع ہونے لگتی ہے۔ اس کو ہم حادثات کا بروز کہہ سکتے ہیں۔ آخری
طریقہ یہ ہوگا کہ ادنیٰ درجے میں پائی جانے والی کمیّت سے زیادہ عظیم تر کمیّت
خواہ یہ حادثات کی ہو یا صفات کی، موجودات کی ہو یا اضافات کی،
اعلیٰ درجے کی خصوصیت بن جائے گی۔ یہ کمیتوں کا بروز کہلایا جاسکتا ہے۔
ہم ان آخری چار کو وجودی بروز کہہ سکتے ہیں تاکہ ان کا مقابلہ پہلے سے
کیا جاسکے جو قوانین کا بروز ہے۔ لوجائے ان دونوں عام انواع پر بحث
کرتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ شہادت جدید اضافات یا قوانین کے
بروز کی موافقت میں پائی جاتی ہے، اور یہ کہ نئے حادثات اور نئے موجودات
۱۷۶ کا بھی بروز ہوا ہے لیکن وہ استدلال کرتا ہے کہ اس امر کے یقین کرنے کی
کوئی وجہ نہیں، بلکہ شک کرنے کے لیے قوی دلائل ہیں کہ یہ بروز طبیعی
کائنات میں عام یا کثیر الوقوع رہا ہے۔ جہاں تک کہ ہم اندازہ کر سکتے ہیں
یہ دنیا کے حیاتیاتی اور اجتماعی ارتقا کی حد ہی تک محدود رہا ہے۔ لہٰذا ہمیں

باب ۳ "کائناتی اصلاحیت" کے یقین کو رد کرنا پڑتا ہے، یعنی اس تصور کو کہ تمام فطرت میں حقیقت کے اعلیٰ مدارج کے بروز کا عمل جاری ہے۔ تاہم 'دنیوی اصلاحیت' کے یقین کو قبول کر لیا جا سکتا ہے، یعنی اس تصور کو کہ ان کروڑہا سال کے گزرنے کے پہلے، جو ابھی بنی نوع انسان کے لیے باقی ہیں، ہستی کی جدید و بہتر صورتیں بروز کریں گی۔

الگزنڈر اور مارگن 'کائناتی اور دنیوی اصلاحیت' میں کوئی تمیز قایم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک عمل بروز فطرت کی ساری ناتمناہی وسعت کی خصوصیت ہے۔ اسی لیے وہ بروز کو ایک مابعد الطبیعیاتی اصول قرار دیتے ہیں۔ الگزنڈر مانتا ہے کہ "زمان کا سیلان" پایا جاتا ہے۔ فطرت کا آغاز بہ حیثیت مکان۔ زمان ہوا جو ایک چوجہتی کثرت، یا مبداء ہے جس میں زمان جوہر محرک ہے۔ اس ادنیٰ ترین درجے میں مادہ نہ تھا، اور نہ کوئی صفات تھیں سوائے مکان۔ زمان کی چار جہتوں کے، جس میں زمان کا سیلان بھی شامل تھا۔ دوسرا درجہ اس وقت ظہور پذیر ہوا جب مادّے کی صفات ثانویہ کا بروز ہوا۔ صفات اولیہ و ثانویہ کے بروز کے ساتھ نئی قسم کی اضافتیں پیدا ہوئیں جو ان خالص مکانی۔ زمانی اضافتوں سے جدا ہیں جو حادثات کے درمیان پائی جاتی ہیں اور جو ادنیٰ درجے کی خصوصیت ہیں۔ الگزنڈر کے ذہن میں وہ اضافتیں ہیں جو کسی عنصر کے اجزا کے درمیان پائی جاتی ہیں مثلاً ہیڈروجن کا ذرہ۔ لیکن، جیسا کہ عناصر کے
۱۷۷ نقشے سے معلوم ہوتا ہے، 'عناصر کے بروز کا سارا عمل تدریجی تھا' اور زیادہ اعلیٰ اور زیادہ مرکب عناصر کو ادنیٰ عناصر کے لیے ٹھہرنا پڑا۔ جب طبیعی یا مادی دنیا کا عناصر کے ساتھ (خصوصاً کاربن، ہائیڈروجن، اور آکسیجن کے ساتھ) بروز ہوا تو حیات کے بروز کے لیے گویا بنیاد ڈال دی گئی۔ حیات کے ساتھ

ؔ۔ میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) میں سے آرتھر اولوجائے کا اقتباس پڑھو۔ "اصلاحیت" کے معنی کے لیے دیکھو نیچے صفحہ ۲۴۲۔

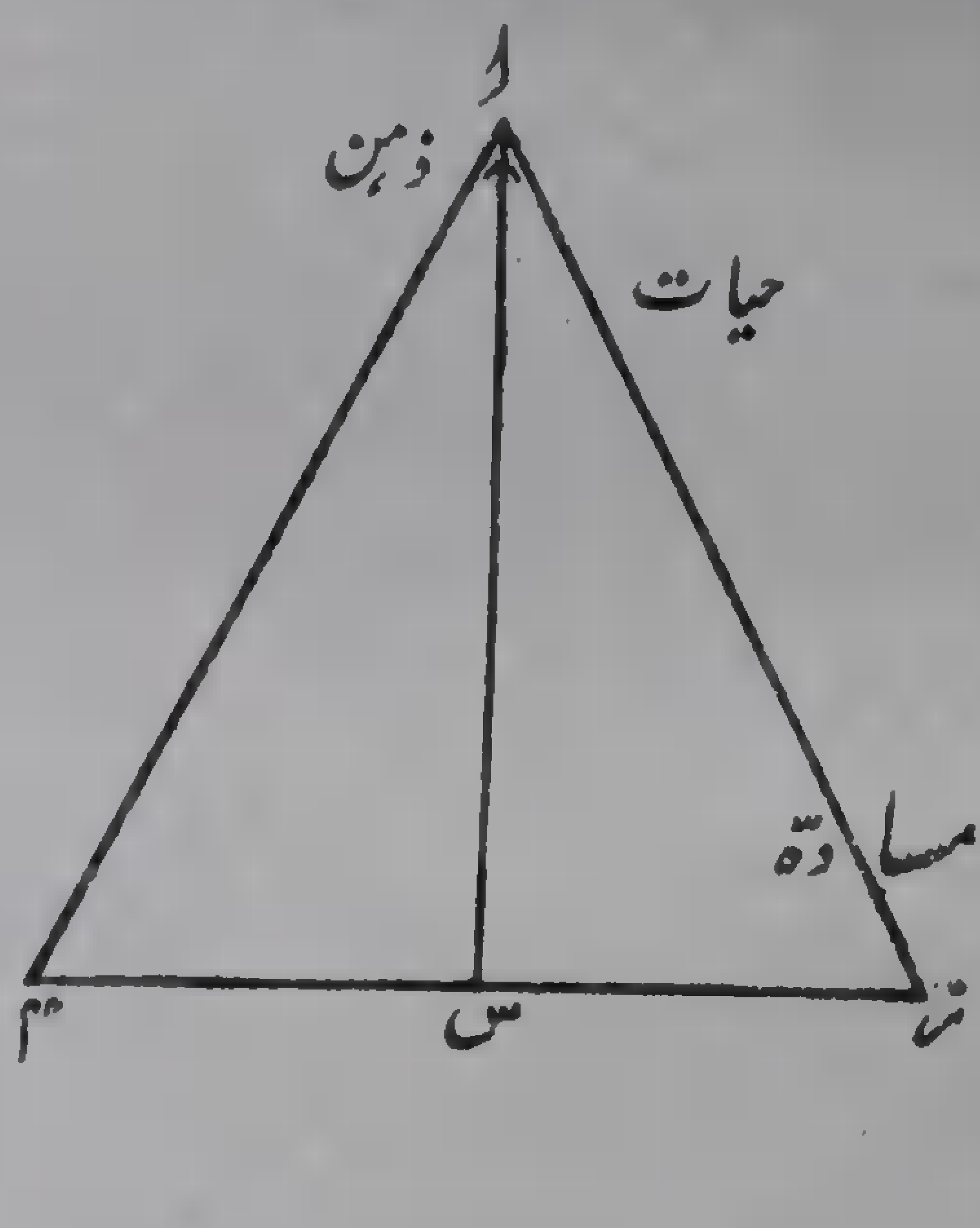
جدید حیاتی اضافات کا ظہور ہوا جو پہلے موجود نہ تھیں۔ جب حیات میں وہ ترکیب پیدا ہوئی جو حیوانات میں نظر آتی ہے تو اس وقت ذہن کا بروز ہوا۔ حیات و ذہن دونوں جدید تھے اور ہر ایک کے ساتھ اپنے اپنے مخصوص اضافات و صفات موجود تھیں۔ اور ہر ایک کے بروز میں بیشمار مدارج تھے۔ علاوہ ازیں حقیقت کا ہر درجہ جدا ہستیوں کو رکھتا ہے جو اس کے ساتھ مخصوص ہیں۔

بروز کے اسی تصور کی بنیاد پر الکزنڈر خدا کا تصور قایم کرتا ہے جو کسی بھی درجے سے بروز کرنے والا اعلیٰ ترین درجہ ہے۔ جو موجودات حیات کے درجے میں ہیں ان کے لیے تو ذہن خدا ہے، لیکن جو موجودات کہ ذہن سے متصف ہیں، ان کے لیے ایک اور اعلیٰ تر صفت کی طرف ہیجان یا سعی پائی جاتی ہے اور ان موجودات کے لیے یہ بلند تر اور دھندلی محسوس ہونے والی صفت الوہیت ہے۔ افراد انسانی کے لیے الوہیت کا ابھی بروز نہیں ہوا ہے لیکن اس کے بروز کی طرف ایک سعی ضرور جاری ہے۔ ہمارے درجے کی ہستیاں الوہیت کے متعلق صرف اتنا ہی کہہ سکتی ہیں۔ لیکن جب الوہیت کا بروز ہوگا تو ایسی ہستیاں ضرور موجود ہوں گی جو اس صفت سے متصف ہوں گی۔ الکزنڈر ان ہستیوں کو کسی قدر مذاق کے لہجے میں فرشتے کہتا ہے۔ لیکن یہ اپنے سے ایک بلند تر صفت کا تہیج محسوس کریں گے، اور یہ صفت جو فرشتوں سے برتر ہوگی فرشتوں کے لیے الوہیت کی صفت ہوگی۔ فطرت کا یہ ایک نہایت دلچسپ اور جدید تصور ہے کہ فطرت ایک ارتقائی عمل ہے جس میں بلند تر صفات، اضافات، و موجودات کا ان صفات اضافات و موجودات کی بنیاد پر تدریجاً بروز ہوتا ہے جو پہلے ہی سے ظہور پذیر ہو چکے ہیں۔ اور یہ امر بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ رالف بارٹن پری نے الکزنڈر کے نظریۂ الوہیت کو قبول کر لیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "میرے خیال میں سیاموئیل الکزنڈر اس امر پر اصرار کرنے میں درست ہے کہ الوہیت اس قسم کا بروز تصور کی جانی چاہیے جس کی بنیاد

باب

حیاتِ شخصی پر قایم ہے لیکن جس کی تعریف ذہن، روح یا شخصیت کے مقولات میں ٹھیک طور پر نہیں کی جاسکتی[1]۔

مارگن نے اس نظریے کی تعبیر ایک شکل سے کی ہے جس کو وہ "ہرمِ شامل" کہتا ہے۔ ہرم کی چوٹی پر ا الوہیت کی تعبیر کرتا ہے م اور ز مکان۔ زمان کی تعبیر کرتے ہیں جو قاعدے کی تشکیل کرتا ہے۔ س، سعی کے لیے ہے، اور تیر کا نشان یہ بتلاتا ہے کہ اس سعی کا رجحان مکان۔ زمان سے الوہیت کی طرف ہے۔ ذہن، حیات، و مادہ ان اہم مدارج کے نام ہیں جن کا بروز ہوا ہے۔ ہرم کا تصور اس طرح کیا جانا چاہیے کہ وہ اوپر کی طرف بلاحصر و تحدید پھیلتا جا رہا ہے، کیونکہ نشو و نما فطرت یا حقیقت کی اصل ہے۔



مارگن کہتا ہے، "یہ شکل، جس کی ذمہ داری کسی طرح الگزنڈر پر نہیں، بیشمار انفرادی اہرام کا گویا ایک موجز اظہار یا مرکب ترسیم ہے مثلاً فردی اہرام، قاعدے کے نزدیک، سالمات، کچھ اوپر، اشیاء کچھ اور اوپر (مثلاً بلور سے)، اور اوپر نباتات، (جن میں ابھی ذہن کا بروز نہیں ہوا ہے) پھر حیوانات

[1] دیکھو آر بی پیری کی کتاب (General Theory of Value) (قیمت کا عام نظریہ) صفحہ ۴۸۶، نوٹ (لانگمنس)

(جو شعور رکھتے ہیں) اور چوٹی کے قریب ہم نفوس انسانی" (ایضاً صفحہ ۱۱) بابِ۳

نظریۂ معطیات حواس

حقیقیہ معطیات حواس کے وجودیاتی مرتبے کے متعلق بہت دلچسپی لیتے رہے ہیں۔ انگریزی میں معطیات حواس کے لیے ایک اصطلاحی لفظ استعمال ہوتا ہے یعنی (Sensa) جو (Sense Data) کو مخفف کر کے بنایا گیا ہے۔ معطیاتِ حواس وہ حقیقی اشیاء ہیں جن کا ہم ادراک کرتے ہیں۔ مثلاً جب کسی عضویت یا وجودِ مدرک کو کسی معمولی معروض حواس کا ادراک ہوتا ہے، جیسے ایک ستارے کا تو وہ حقیقی ستارے کو اس کے تمام طبیعی صفات کے ساتھ ہرگز نہیں دیکھتا بلکہ اس کے سامنے اس کے علم کے معروضات کے طور پر صرف بصری معطیات حواس ہوتے ہیں۔ اگر معروض حواس اس کے زیادہ قریب ہو اور اس کے دوسرے
۱۷۹ حواس بھی عمل کر رہے ہوں، مثلاً اگر وہ گلاب کے ایک پھول کو ہاتھ میں پکڑا ہوا ہو تو علاوہ بصری معطیات حواس کے، بُو، لمس، اور جلد کے معطیات حواس بھی موجود ہوں گے۔ چونکہ یہ معطیات حواس وہ بدیہی معروضات ہیں جو ادراک حواس کے وقت ذہن کے سامنے موجود ہوتے ہیں، لہٰذا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حقیقت میں ان کا کیا رتبہ ہے۔ کیا وہ اپنی باطنی ماہیت کے لحاظ سے ذہنی ہیں یا طبیعی؟ کیا ان کا انحصار ذہن پر ہے یا بدن پر؟ کیا وہ محض تعدیلی و انتہائی موجودات ہیں جو ذہنی یا طبیعی موجودات سے زیادہ اساسی ہیں؟ ہم نے اوپر پڑھا ہے کہ جیمس نے ان کو حقیقت کا خالص مواد قرار دیا تھا اور وہ یہ مانتا تھا کہ ساری کائنات اس بے ہمہ مواد میں تحویل ہو سکتی ہے۔ رسل اور دوسرے بہت سارے حامیان حقیقیت کی بھی یہی رائے تھی۔ لیکن دوسرے حقیقیہ کے معطیات حواس کی ماہیت کے متعلق دوسرے نظریے ہیں۔

سی ڈی براڈ مانتا ہے کہ معطیات حواس حقیقی ہیں اور کسی طبیعی چیز کے محض ظہور نہیں۔ وہ جزی لیکن قصیر الحیات موجودات ہیں۔ ان کے خواص یہ ہیں: شکل، جسامت، سختی، رنگ، بلندی، سردی، گرمی، دراصل ساری حسی صفات۔ کسی معطیۂ حواس کی شکل ضروری نہیں کہ وہی ہو جو کسی شے کی شکل ہوتی ہے۔ مثلاً غور کرو، اگر ایک پیسے کو کسی خاص زاویے سے دیکھا جائے تو اس کی بیضوی شکل نظر آتی ہے اور حقیقی پیسہ گول ہوتا ہے۔ معطیاتِ حواس کی صفات ان صفتوں کی بنیاد ہیں جن کو ہم کسی شے سے متصف کرتے ہیں اور اشیاء کی صفات اور معطیات حواس کی صفات باہمی اضافت رکھتی ہیں۔ تمام مشاہدہ کرنے والوں کے معطیات حواس کے جداگانہ مجموعوں سے، جو کسی شے کا ادراک کرتے ہیں، ان مشاہدہ کرنے والوں کے لیے اس شے کے مظاہر کی تشکیل ہوتی ہے۔ معطیات حواس کی دوسری صفات بھی ہو سکتی ہیں جن کا مشاہدہ کرنے والے کو علم ہوتا ہے، لیکن ان میں یقیناً وہ تمام صفات ہوتی ہیں جن کا مشاہدہ کرنے والا ان میں امتیاز کرتا ہے۔ گو معطیات حواس اشیاء کے ظہور ہیں تاہم وہ خود حقیقی ہیں۔ براڈ اس امر سے انکار کرتا ہے کہ معطیات حواس طبیعی ہیں، اور اس سے بھی کہ وہ نفسی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کچھ تو نفسی موجودات کے خواص رکھتے ہیں اور کچھ طبیعی موجودات کے۔ لیکن ان کا انحصار بدن پر ہوتا ہے نہ کہ ذہن پر، یہ عضویت مدرکہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہاں پر براڈ حقیقیت جدیدہ کے حامیوں
۱۸۰ کے ساتھ اتفاق کرتا ہے۔ لیکن کیا معطیات حواس کا تعلق طبیعی دنیا سے ہوتا ہے؟ براڈ یہ نقطۂ نظر اختیار کرتا ہے کہ جہاں تک ہم حقیقی طور پر جان سکتے ہیں معطیات حواس سب کچھ ہو سکتے ہیں جو دنیا میں ہے، اور وہ طبیعی دنیا کے وجود کو ثابت کرتے ہیں نہ کہ ذہنی دنیا کے وجود کو۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارا یہ یقین کہ ان کا انحصار ایک طبیعی دنیا پر ہے جو ان سے زیادہ مستقل و مرکب ہے، (۱) ایک ابتدائی یقین ہے جو ہم سبھوں کا ہے۔

باب۲

باب ۳

(۲) یہ ناگزیر طور پر معطیات حواس کے ساتھ پیدا ہوتا ہے (۳) اس کی نہ منطقی طور پر تردید کی جا سکتی ہے اور نہ یہ کسی دوسرے طریقے سے دور کیا جا سکتا ہے اور (۴) اس کے بغیر ہم واقعات میں نہ کافی طور پر تنظیم پیدا کر سکتے ہیں اور نہ ٹھیک طور پر ترتیب۔ اس لیے براڈ جیمس کے اس نظریے کو رد کر دے گا کہ معطیات حواس انتہائی حقیقت ہیں، وہ ان کو فطرت طبیعی پر موقوف و منحصر قرار دے گا جس کو وہ موجود تو مانتا ہے لیکن اعتراف کرتا ہے کہ ان کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

براڈ یہ مانتا ہے کہ معطیات حواس کسی طریقے سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن سب سے زیادہ اہم سوال یہی ہے کہ یہ کس طرح پیدا ہوتے ہیں؟ کیا یہ ایک انتخاب کا نتیجہ ہیں جو ہماری عضویت فطرت سے کرتی ہے، اس لیے کیا ہمارے معطیات حواس طبیعی دنیا کی ایک عمودی تراشں ہیں؟ جدید حقیقیت کے حامی اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں شعور معروضات کا وہ دائرہ ہے جس کا انتخاب ایک عضویت مدرکہ کرتی ہے۔ کیا یہ پیدائش تکوینی ہے؟ کیا ہمارے بدن معطیاتِ حواس کی علت ہیں یا ان کی تخلیق کرتے ہیں؟ براڈ اس تکوینی نظریے کو مانتا ہے گو اس کو اس امر کا اعتراف ہے کہ اس کا کوئی راست ثبوت نہیں ملتا۔ اس کا اہم فایدہ یہ ہے کہ اس میں انتخابی نظریے کی بہ نسبت کم مشکلات ہیں۔ رسل اور دوسرے چند حقیقیہ انتخابی اور تکوینی نظریات کو ترکیب دینے کی کوشش کرتے ہیں اس طرح ایک کا استعمال دوسرے کی مشکلات سے بچنے کے لیے کرتے ہیں۔ لیکن اگر ہم تکوینی نظریے کو قبول بھی کر لیں اور معطیاتِ حواس کو مدرک عضویتوں کی تخلیقات قرار دیں، تو پھر بھی ہمارے لیے یہ مشکل سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ایک ایسے فطرت کلی کا وجود کس طرح ثابت کیا جائے جس میں نفسیات کے معطیات حواس اور طبیعیات کے معروضات طبعی متحد ہوں۔ براڈ اس مسئلے کو فلسفے کے ان مسائل میں شمار کرتا ہے جو ابھی تک حل نہیں ہوئے ہیں اور جس کے

حل کے لیے ایک نہایت اعلیٰ پائے کے نکتہ رس ذہن کی ضرورت ہے۔ باب۳

۳۔ نظریۂ اعیان

۱۸۱ ہم نے یہ اوپر پڑھا ہے کہ حقیقیہ ریاضیاتی و منطقی اضافات (جن کو کلیات کہا جاتا ہے) کی ایک خارجی دنیا کو مانتے ہیں۔ رسل دعویٰ کرتا ہے کہ حقیقیہ نے اضافات کا بحیثیت کلیات اکتشاف کیا ہے اور یہی چیز موجودہ زمانے کی حقیقیت کو حقیقیت کی قدیم (کلاسک) شکل سے ممیز کرتی ہے۔ کیونکہ قدیم حقیقیت کو کلی صفات ہی سے بالکلیہ دلچسپی تھی۔ ہم نے دیکھا ہے کہ براڈ، وائٹ ہڈ اور رسل ریاضیاتی و منطقی اضافات کی دنیا اور حواس تجربی کی دنیا کے درمیانی فصل کو تعبیری تجرید کے طریقے سے دور کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن ہم نے یہ بھی پڑھا ہے کہ براڈ کا خیال ہے کہ معطیات حواس کی دنیا اور طبیعی اشیا کی دنیا کو فطرت کے ایک واحد نظام میں مرتب و منظم کرنے کا کوئی طریقہ دریافت نہیں ہوا۔ اس طرح حقیقیہ کے فلسفۂ فطرت میں، انہی کے اعتراف کے مطابق، ایک ایسی ثنویت باقی رہ جاتی ہے، جس کی کسی طریقے سے ابھی تحویل نہیں ہوئی ہے۔

انتقادی حقیقیت کے قایل، جو ذہن و فطرت کی ثنویت سے خوف زدہ نہیں، اپنے نظریۂ فطرت سے اس کو دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جارج سنٹیانا کی رہبری میں انھوں نے اعیان کا ایک فقیدالمثال نظریہ پیش کیا ہے تاکہ دنیائے حقیقت کی اس سے توجیہ کی جاسکے۔ تصور "عین" ان کے فلسفے میں مرکزی اہمیت رکھتا ہے لیکن یہ سمجھنا نہایت مشکل ہے کہ ان کی اس سے ٹھیک کیا مراد ہے۔ یہ ایک بالکل

بے مثل اور جزی شے دکھائی دیتا ہے تاہم یہ کلی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ باب ۳
یہ مطلقاً اور قطعی طور پر حقیقی ہے تاہم یہ مسلوب الوجود ہے۔ سنٹیانا نے اس کی تعریف یہ کی ہے: "عین سے میری مراد ایک کلی ہے جو ترکیب و تعریف کے کسی درجے کا ہو اور جو اس یا فکر کا بدیہی معروض ہو۔ صرف کلیات ہی منطقی یا جمالیاتی انفرادیت رکھتے ہیں، یا ان کا بدیہی طور پر اور وضاحت کے ساتھ علم ہوتا ہے اور فوراً.... [عین] ایک فردِ تصوری ہے جس کی انفرادیت صرف اس کی باطنی صفت کی بنا پر ہوئی ہے، کسی خارجی یا حر کی اضافات کی بنا پر نہیں (کیونکہ یہ موجود نہیں)، وہ ایک کلی بھی ہے۔ اس خالص حس یا خالص فکر کے معروض کو، جس پر کسی یقین کا اضافہ نہیں، جو باطنی طور پر مکمل و منفرد معروض ہے، لیکن جس کی کوئی خارجی اضافات نہیں، یا جس کا کوئی طبیعی رتبہ نہیں، اس کو میں عین کہتا ہوں۔"[1]

۱۸۲ عین کی اس دلچسپ تعریف میں مندرجہ ذیل چیزوں پر خصوصیت کے ساتھ غور کرنا چاہیے۔ اعیان سادہ نہیں بلکہ ترکیب یا اختلاط کے مختلف درجے رکھتے ہیں۔ ان کا علم نہ صرف ادراک سے ہوتا ہے، اور نہ صرف تعقل سے، بلکہ دونوں سے، اور بدیہی طور پر، بغیر کسی استناج کے عمل کے۔ یہ کلیات ہیں، کیوں کہ ان کا علم ایکدم ہوتا ہے، اس کے برخلاف جزئیات کا علم جزءً جزءً ہوتا ہے یا یکے بعد دیگرے۔ اعیان کی انفرادیت یا تو منطقی ہوتی ہے یا جمالیاتی، لیکن اخلاقی ہرگز نہیں ہوتی۔ کسی اور جگہ سنٹیانا اس امر پر زور دیتا ہے کہ یہ نہ اچھے ہیں نہ برے، بلکہ اخلاقی لحاظ سے بے ہمہ یا لتعدیلی۔ یہ وہ افراد ہیں جن کی تشکیل باطنی اضافات سے ہوئی ہے، خارجی اضافات سے نہیں۔ یہ امر کہ اعیان وہ افراد ہیں جن کی تشکیل باطنی اضافات سے ہوئی ہے،

[1] دیکھو جارج سنٹیانا کا مضمون (Essay in Critical Realism) (مضامین حقیقیت انتقادی) میں (میاکملن) صفحہ ۱۶۸ (نوٹ)، نیز اس کی کتاب (Realm of Essence) (عالم اعیان) دیکھو (اسکریبنر)

ان کے کلیات قرار پانے کا باعث ہے۔ جز کی اضافات اور خارجی اضافات باب ۴
کو اعیان سے خارج کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا ان کی ترکیب یا اختلاط
بہ نسبت ان کے باطنی اضافات کے زیادہ تر ان کے باطنی صفت کا
معاملہ ہے۔ اعیان وجود نہیں رکھتے: ان کا کوئی طبیعی رتبہ نہیں۔ ان کے
متعلق یا ان کی فطرت یا ذہن یا ایک دوسرے کے اضافات کے
متعلق یقین ایک ایسی چیز ہوگی جس کا ان پر اضافہ کیا گیا ہوگا۔ وہ ان
ذہنوں سے جن کو ان کا علم ہوتا ہے، یا فطرتِ طبیعی سے، یا ایک
دوسرے سے مستقل و غیر محتاج طور پر حقیقی ہیں۔ بالفاظ دیگر، ہر عین ایک
اصلی، بے مثل، سرمدی و مستقل حقیقت ہے۔ ہر ایک باطناً کامل ہے۔ کسی
عین کو دوسرے عین کی ضرورت نہیں۔ اس قسم کے بیشمار اعیان ہیں
جن میں سے بعض کا علم ہوتا ہے اور بعض کا نہیں، لیکن علم سے ان میں
کوئی فرق نہیں پڑتا۔ وہ فلسفی کے غور و فکر کے صحیح معروض ہیں۔ کیونکہ وہ
ذہن کے لیے ایک ایسا معروض فراہم کرتے ہیں جس کے متعلق کوئی شک
نہیں کیا جا سکتا۔ سنتیانا کہتا ہے کہ فلسفی کا ذہن جس کی ریب و شک نے
تہذیب کی ہے اور جو پرشور ادعائیت سے آزاد ہو گیا ہے "عین کے
صحرا میں ایک نہایت شیریں اور نہایت عجیب خلوت محسوس کرتا ہے،
یہاں وہ "نامتناہی تنوع و اطمینان کا ایک میدان پاتا ہے گویا کہ وہ موت
کی وادی سے نکل کر خلد بریں میں داخل ہوا ہے، جہاں تمام اشیاء نے ۱۸۳
اپنی تمثالی صورت اختیار کر لی ہے، اور اپنا اضطرار و استعجال اور اپنا زہر
کھو دیا ہے۔"

سی اے اسٹرانگ کا یہ استدلال ہے کہ معطیاتِ حواس کو ہم
اسی وقت اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں جب ہم ان کو اعیان قرار دیں نہ کہ طبیعی و
نفسی موجودات۔ نتیجہ یہ کہ معطیاتِ حواس خانگی نہیں قرار پاتے جیسا کہ
اکثروں کا خیال ہے۔ اگر ہم معطیاتِ حواس کو اعیان قرار دیں تو وہی
معطیۂ حواس دوسرے شخص کو دیا جا سکتا ہے، یا اسی ایک شخص کو مختلف

باب۳

وقت اور مختلف مقام پر؛ اس طرح پر کہ معطیۂ حواس من حیث ہو، زمان و مکان میں نہ ہوگا"۔ انتقادی حقیقیت کے حامی معطیاتِ حواس اور کلیات کی درمیانی خلیج کو اس طرح پاٹتے ہیں کہ وہ دونوں کو ایک ہی کر دیتے ہیں۔ لیکن ان کے ہاں بھی ذہن اور اُن اعیان کے درمیان دوئی باقی رہ جاتی ہے جن کو ذہن جانتا ہے۔ یہ ایک علمیاتی ثنویت ہے نہ کہ وجودیاتی ثنویت کیونکہ حقیقی دنیا تو صرف اعیان کی دنیا ہے۔

۴۔ علم کے چند حقیقتی نظریے۔

انتقادی حقیقیت کے قایل علمیاتی ثنویت کو مانتے ہیں۔ یہ وہ نظریہ ہے جس کی رو سے تصورات ان اشیاء کا استحضار کرتے ہیں جن کو وہ جانتے ہیں، لیکن وہ اور اشیاء ایک نہیں۔ سوال یہ ہے کہ تصور، جو ذہن میں ہوتا ہے ایک مادی شے کی، جو فطرت میں ہوتی ہے، کیسے نمایندگی کر سکتا ہے؟ انتقادی حقیقیت کے حامیوں کے نزدیک یہ اس لیے ممکن ہے کہ تصور کا عین اور مادی شے کا عین دونوں ایک ہیں۔ اس طرح اس نظریے کی رو سے موجود ذہن اور موجود مادی اشیاء پائی جاتی ہیں۔ لیکن منطقی اعیان کی ایک غیر موجود لیکن حقیقی دنیا پائی جاتی ہے۔ مثلاً کسی مخصوص ذہن کا مخصوص تصور کسی مخصوص سنبل کی ایک مخصوص صفت کو اس لیے جانتا ہے کہ تصور کا عین وہی ہے جو سنبل کی صفت کا عین ہے۔

لہ۔ میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) میں سی اے اسٹرانگ کا انتخاب دیکھو جہاں وہ اس عجیب و غریب نظریے کا ثبوت پیش کرتا ہے۔ سنتیانا کا جو مقولہ نقل کیا گیا ہے وہ بھی اس کے ایک انتخاب سے ہے جو اس کتاب میں دیا گیا ہے۔

اس طرح انتقادی حقیقیت کے حامیوں کے لیے اعیان کی دنیا گویا ایک پل ہے جس پر سے گزر کر ذہن فطرت سے تعارف حاصل کرتا ہے۔ اس لیے انتقادی حقیقیت کا قایل مسلمہ طور پر وجودیاتی وحدیت ۱۸۴ کا حامی ہے کیونکہ وہ اعیان کی دنیا سے ذہن و فطرت میں وحدت پیدا کرنا چاہتا ہے۔ بلکہ وہ مابعدالطبیعیاتی کثرتیت کا قائل ہے کیوں کہ اعیان اتنے ہی بیشمار اور ناقابل شمار ہیں جتنی کہ سمندر کی ریت اور درحقیقت ان سے دنیا کی تشکیل نہیں ہوتی بلکہ جیسا کہ سنٹیانا کہتا ہے ایک صحرا کی۔

اس کے برخلاف جدید حقیقیت کے قایل علمیاتی وحدیت کے حامی ہیں۔ وہ مانتے ہیں کہ تصور اور اس کا معروض ایک ہیں۔ شعور محض ایک تناظر یا میدان ہے، اور اشیاء اسی حال میں رہتی ہیں خواہ وہ اس میدان میں ہوں یا اس سے خارج ہوں۔ حتیٰ کہ ہر قسم کے التباسات، خواب، تمثالات بھی معطیات حواس ہیں، اور خارجی ہیں اور ذہن سے مستقل و غیر محتاج ہیں۔ وہ ثبوت[1] رکھتے ہیں۔ جب وہ "معلوم" بنتے ہیں تو وہ کسی ذہنی تناظر کا ایک حصہ بن جاتے ہیں اور تناظر میں تصورات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن جب وہ اس طریقے سے کسی جاننے والے سے بطور خارجی اضافت نہیں رکھتے تو بھی وہ برابر حقیقی ہوتے ہیں۔ علمی اضافت ان کے رتبے میں کسی قسم کا اثر پیدا نہیں کرتی، کیونکہ یہ محض ایک خارجی اضافت ہے اور اپنے حدود پر کچھ اثر نہیں کرتی۔ حال ہی میں اس نظریے کو "ہمہ خارجیت" کہا گیا ہے کیوں کہ وہ مطلقاً ہر شئے کو حقیقی قرار دیتی ہے حتیٰ کہ خواب اور التباہات کو بھی۔

تصوریت کے نظریۂ علم کی توضیح کرتے وقت ہم نے دیکھا تھا کہ رائس نے "توجیہ" کا ایک نظریہ پیش کیا تھا جو علم کی ادراک

---

[1] (Subsistence) "ثبوت" صوفیہ کے ہاں مسلوب الوجود موجود الحقیقت کو کہتے ہیں۔ م

باب۷ اور تعقل سے ایک اعلیٰ تر صورت تھی۔ اسی طرح حقیقیہ میں مانٹیگیو نے علم کا ایسا نظریہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو علمیاتی ثنویت اور ہمہ خارجیت کی ایک ترکیب ہے جس میں، بقول اس کے، موضوعیت یا تصوریت کا ایک جزو بھی شریک ہے۔

مانٹیگیو کا خیال ہے کہ علمیاتی ثنویت میں جو صداقت پائی جاتی ہے اس کا اظہار اس کے اس بنیادی دعوے میں ہوتا ہے کہ "ان معروضات کا ایک نظام جس کا کسی ذات کو تجربہ ہوتا ہے اور ان اشیاء کا نظام جو اس سے علحدہ خارج میں پایا جاتا ہے، اور جو اس کے تجربات کی علت ہے، ایک دوسرے سے مستقل و غیر محتاج طور پر بدلتے رہ سکتے ہیں۔ یہ فہم عام کے مطابق ہے اور کوئی اس پر اعتراض نہیں کر سکتا۔ تصوریتی یا موضوعی نظریے میں جو صداقت پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ "تمام موجودات کسی ذات سے (انتخابی طور پر) اضافت رکھتے ہیں

۱۸۵ اور اس کے تجربات کے ممکنہ معروضات ہیں"، حتیٰ کہ ناقابل ادراک معروضات بھی (مثلاً ذرات، اور ان کے پروٹان اور برقیے) سوائے قابل ادراک صفات کے کوئی صفت نہیں رکھتے، جیسے شکل، جسامت اور وزن۔ اشیائے بعیدہ مثلاً وہ جو کائنات کے کسی بعید حصے میں ہوں، یا وہ جو زمین پر حیات کے پیدا ہونے کے پہلے موجود تھیں، یہ بھی تجربے کے ممکنہ معروضات ہیں اور ان کا ہم ادراکی حدود ہی میں بیان کر سکتے ہیں۔ ہمہ خارجیت کے نظریے یا علمیاتی وحدیت میں جو صداقت پائی جاتی ہے وہ یہ ہے "تمام تجربہ کردہ معروضات ایک ایسا مستقل معنی پا مین رکھتے ہیں جو انھیں ممکنہ طبیعی وجود ہونے کا رتبہ عطا کرتے ہیں۔" تجربہ ثابت کرتا ہے کہ ہماری بہت ساری اشیائے مدرکہ (معطیات حواس) وہی ہیں جن کو ہم نے بعد میں حقیقی پایا ہے۔ حتیٰ کہ التباسات اور تخئیلی اشیاء بھی ایک مستقل معنی رکھتی ہیں، جو کسی خاص سیاق و سباق میں اپنے مقام سے منطقی طور پر بعد ہوتی ہیں۔ لہذا ان تینوں نظریوں کے بنیادی افتراضات صحیح ہیں

باب ۳

ہم کو ایک ایسے ترکیبی نظریے کی ضرورت ہے جو ان تینوں دعووں کو یکجا کرتا ہے اور ہر نظریے کے خارجی، مغائر و مخالف ابواب کو حذف کر دیتا ہے۔ یہ ممکن بھی ہے کیونکہ یہ تینوں دعوے کسی طریقے سے باہمی مغائرت نہیں رکھتے۔ اس کے برخلاف یہ ایک دوسرے کی تکمیل و تتمیم کرتے ہیں۔" ان میں سے ہر ایک علمی موقع کی ایک مختلف حیثیت کو ظاہر کرتا ہے، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ہر ایک کل موقع کا ایک خاص زاویۂ نگاہ سے اظہار کرتا ہے اور بعض ان اقدار کو واضح و مبرہن کرتا ہے جن کو دوسرے دو مبہم و موہوم چھوڑ دیتے ہیں[۱]"، مانٹیگیو کا خیال ہے کہ اس کا ترکیبی نظریہ مسئلۂ علم کا ایک انتہائی اور کامل حل ہے۔

---

[۱] دیکھو ڈبلیو پی، مانٹیگیو: (طریق علم) (The Ways of Knowing) بار ج ایلن اینڈ ان ون لمیٹڈ، صفحہ ۲۹۲، ۲۹۷، ۳۰۲، ۳۰۵۔